A mia moglie
e ai miei figli

SALVATORE IMPELLIZZERI
dell'Università di Chieti

La letteratura bizantina

Da Costantino a Fozio

SANSONI - ACCADEMIA

Premessa

Questo libro è un tentativo di « interpretazione » storica della civiltà letteraria bizantina: ha, cioè, lo scopo di spiegare e interpretare nel suo svolgimento la produzione letteraria che ha espresso nel corso della sua vita piú che millenaria l'impero nato sulla sponda del Bosforo per volontà di Costantino (330), impero che ha adempiuto la sua missione storica fino alla sua caduta (1453); e intende spiegarla alla luce delle sue vicende storiche, cioè a dire politiche e sociali, e come rispecchiamento di esse.

Nessuna letteratura si può accostare sulla base di presupposti universalmente umani, che la rendano immediatamente accessibile. Nemmeno le letterature che son dette per eccellenza « classiche »: la greca e la romana, cui si è attribuito un valore universale, paradigmatico e di contenuto e di forma; in cui s'è vista l'immagine di un'« umanità » assoluta e metastorica, ideale e tipica. Anche le opere delle letterature « classiche » sono nate come conquiste dello spirito nella concretezza delle vicende storiche, e solo successivamente, ad un certo momento (e quindi anche questo è un fatto storico) hanno assunto carattere di modelli, quasi idee esistenti in un platonico mondo iperuranio, perdendo quanto di individuale e di contingente esse avevano. Il pensiero storico e filosofico moderno, protestando contro l'esaltazione classicistica del « vangelo umano » dei greci e dei romani e contro il « valore assoluto del loro verbo », ci ha richiamati a collegare la civiltà classica alla restante vicenda umana, ci ha richiamati alla « storicità » del mondo classico [1].

[1] Ultimamente ha espresso queste idee in un lucido e brillante intervento a una « tavola rotonda » sul tema « Dove va la cultura umanistica? » S. Mazzarino, in *Il cannocchiale*, n. 1, febbr. 1965, pp. 76 sgg.

L'esistenza, l'essenza, la formazione e lo sviluppo della lette-
ratura bizantina vengono, dunque, qui intesi e spiegati nel
quadro delle connessioni storiche con l'intiera vicenda dell'im-
pero bizantino. L'espressione letteraria vien considerata come
una parte del processo storico totale della società bizantina;
di quel processo generale e unitario per cui l'uomo si appro-
pria del mondo che lo circonda, filtrandolo attraverso la sua
coscienza. La letteratura, insomma, viene considerata come l'oc-
chio della società bizantina che esplora se stessa. Questa vi-
sione dello svolgimento della civiltà letteraria giustifichi le
premesse storiche poste in testa a ogni parte della trattazione.

Il mondo culturale bizantino è determinato dall'incontro fe-
condo tra l'ellenismo e il cristianesimo, cioè dalla sintesi, che si
operò nei primi cinque secoli dell'era (soprattutto nel IV, do-
po la rivoluzione costantiniana che inserí la « societas christia-
na » nella vita dell'impero; ed è perciò che si fa cominciare
dal IV secolo la civiltà bizantina), tra l'eredità dell'Ellade, con-
siderata classicisticamente paradigmatica già in età ellenistica,
e il contenuto della nuova fede. L'ellenismo, cioè il fondo
linguistico e culturale antico diventato « tradizione », influenzò
e vivificò tutta la civiltà letteraria bizantina nell'intiera sua
esistenza. È, questo, fatto « storico » di cui non si può non
tener conto nella trattazione di una storia della letteratura
bizantina. È stato quindi necessario tener largamente presente
in queste pagine, oltre alla connessione dei fatti letterari con
le vicende storiche, anche l'atteggiamento del mondo della
cultura bizantina, vario a seconda dei tempi, nei riguardi della
permanenza viva e operante della tradizione classica.

Ma il classicismo bizantino va guardato come fatto storico.
L'imitazione formale delle opere classiche, la permeazione del
pensiero ellenico negli scritti dei bizantini non devono indurre
ad assurdi e aberranti confronti sul piano di un giudizio di va-
lore. Quasi sempre i giudizi negativi sulla letteratura bizantina
discendono da un pregiudizio classicistico che induce a spregiare
i prodotti della civiltà letteraria bizantina come opere di un
demiurgo maldestro che avesse creato, modellandolo sulle
« idee » perfette dell'iperuranio ellenico, un mondo di crea-
ture malfatte e deformi. È vero che la tradizione classicistica
e, soprattutto, l'imitazione formale e linguistica, hanno esercita-
to, nel mondo culturale bizantino, un'azione frenante che ha co-
stretto talvolta, e anche spesso, entro certo formalismo perso-
nalità per altro notevoli; ma il patrimonio ereditato e vene-

rato, specie nei periodi piú felici, è stato elaborato e adattato
a seconda del gusto dei contemporanei e per le esigenze del
presente [1]. Né si dimentichi che il culto per la tradizione clas-
sica, oltre ad aver ispirato e vivificato la civiltà letteraria bi-
zantina, la quale contribuí alla civilizzazione dei popoli bar-
barici che con essa vennero a contatto, fece sí che Bizanzio
custodisse e studiasse il patrimonio ellenico e lo trasmettesse
poi all'Umanesimo italiano, vale a dire alla moderna civiltà
europea, di cui la tradizione ellenica è tra le componenti es-
senziali.

Scriveva, nel 1925, Nicola Iorga: « La letteratura bizan-
tina di K. Krumbacher, la cui seconda edizione sorpassa di
molto il piano primitivo dell'opera e le intenzioni stesse del-
l'autore, dà tutto ciò che occorre per intraprendere degli studi,
ma non è affatto una storia: è un vastissimo repertorio fatto
con una grande cura, con una bibliografia delle piú complete e
informazioni numerose e precise sulla biografia delle perso-
nalità che han rappresentato, in uno o in un altro campo, una
parte importante nello sviluppo della letteratura bizantina. Ma
questa letteratura non solo deve essere scritta, ma è ancora da
definire; bisogna fissarne il significato, notarne le divisioni,
farne un grande spettacolo d'insieme, pieno di quella vitalità
che esiste in questa come in qualunque altra letteratura » [2].
La grande lacuna segnalata dallo Iorga ancora permane. L'ope-
ra di G. Moravcsik sulla storiografia e quella di H.-G. Beck
sulla letteratura teologica (e ora l'altra sulla letteratura popo-
lare) [3], che hanno rinnovato parti larghissime e importantis-
sime del Krumbacher, sono indubbiamente opere monumentali,
da cui nessuno studioso può prescindere; ma per la loro stessa
natura non hanno annullato l'esigenza espressa dal versatile
studioso romeno.

Questa mia opera spera di colmare, per quanto lo consen-
tono le mie forze, tale lacuna. Altri giudichi fino a che punto sia
riuscito a raggiungere l'intento. Io nutrirei solo l'ambizione che
queste pagine servissero ad accrescere l'interesse, ancora in em-

[1] F. Doelger, « Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursache und seine Folge », in Παρασπορά, Ettal 1961, pp. 38 sgg., e M. Gigante, « Antico, bizantino e medioevo », in *La parola del passato*, fasc. XCVI (maggio-giugno 1964), pp. 194 sgg.

[2] N. Iorga, « La littérature byzantine, son sens, ses divisions, sa portée », in *Revue historique du sud-est européen*, II (1925), p. 370.

[3] Su queste opere v. Bibliografia.

brione nella cultura italiana, verso gli studi di bizantinistica, che in questo secondo dopoguerra dappertutto vengon coltivati con nuovo vigore, non del tutto indipendentemente — io credo — dall'importanza che l'Europa orientale e, particolarmente, Mosca, la « terza Roma », hanno assunto nella vicenda dell'umanità di oggi.

Vorrei chiedere venia all'eventuale lettore delle mende e, specialmente, delle omissioni che opere di questo genere inevitabilmente comportano. Non era mia intenzione di mettere insieme un elenco di tutti i nomi di scrittori bizantini che ci son noti né di citare tutte le opere a noi giunte. Ho tentato di fare una storia della letteratura e della cultura, e non un repertorio, e ho creduto opportuno mettere in evidenza i tratti essenziali a una visione d'insieme. Anche la bibliografia implicava una scelta che, naturalmente, è soggettiva. Normalmente si sono citate le opere piú importanti e, per quanto possibile, gli studi recenti che rappresentano, nella problematica aperta, le ultime voci della dialettica scientifica; ma si è cercato di dar posto prevalentemente alle opere che facilitino il reperimento di altra bibliografia.

Desidero qui esprimere il mio vivo ringraziamento al prof. R. Cantarella che ha voluto affidarmi il compito, non certo lieve, di scrivere quest'opera per una collezione in cui essa costituirà il tratto d'unione, nella continuità ellenica, tra la sua *Storia della letteratura greca classica* e la *Storia della letteratura neoellenica* del mio antico maestro Bruno Lavagnini; e al prof. G. Pepe, che ha accolto questo volume tra le pubblicazioni del suo Istituto con la consueta sua liberalità e generosità, di cui non è ora la prima volta ch'io faccio esperienza. E, ancora, vada l'espressione del mio animo grato all'amico prof. F. Giunta, che si è prodigato a soccorrermi rivedendo le bozze, e non solo meccanicamente, e in vari altri modi. « Last but not least » viene l'amico Giosuè Musca, cui debbo riconoscenza infinita per avermi egli dato senza risparmio il suo valido e dotto aiuto nella revisione delle bozze e nella cura della stampa di questo volume.

Bari-Roma, giugno 1965

Premessa alla nuova edizione

Alla distanza di nove anni dal suo primo apparire, questo libro, che ebbe notevole successo di lettori e di critici e si esaurí in breve tempo, esce in una nuova veste editoriale, profondamente rinnovato e accresciuto sia nel testo sia nella bibliografia.

Gli studi di bizantinistica, che oggi anche in Italia hanno cultori, se non numerosi, certo di qualità, negli altri paesi, specie in quelli dell'Europa orientale, e particolarmente nell'URSS e in Grecia, sono oggetto di interesse sempre crescente e dànno frutti cospicui per validità e per quantità. Sicché il compito di aggiornare un'opera di sintesi diventa fatica non lieve.

Condizioni di salute e impegni accademici e di vario genere mi hanno impedito di condurre a termine il secondo tomo, che conterrà lo svolgimento della letteratura bizantina dal IX secolo alla caduta di Bizanzio. Ma spero che questo impegno assunto con il gentile editore e con i lettori possa giungere a compimento prestissimo. Gli studiosi e gli uomini di cultura potranno allora avere innanzi agli occhi il panorama completo di una letteratura che è indubbiamente la piú importante e interessante del mondo medievale.

Ho aggiunto in appendice con qualche lieve ritocco un saggio sull'umanesimo del IX secolo [1]. Esso, anche se in forma differente, costituisce un nuovo capitolo di questo libro, che si allaccia immediatamente ai precedenti ed è quasi il proemio del secondo tomo.

Sull'argomento è successivamente uscita una pregevole opera del decano dei bizantinisti francesi, Paul Lemerle, *Le premier humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X^e^ siècle*, Parigi 1971. Ad essa rimando il lettore che abbia interesse ad approfondire lo studio della tradizione classica nel mondo bizantino. Una discussione con l'illustre maestro dei punti in cui non concordiamo del tutto potrà essere fatta eventualmente in altra sede.

Tengo qui a esprimere il mio piú vivo ringraziamento a colleghi e amici che mi hanno in vario modo prestato il loro

[1] « L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della "Biblioteca" di Fozio », in *Studi storici in onore di Gabriele Pepe*, Bari 1969, pp. 211-66 (*Rivista di studi bizantini e neoellenici*, N. S. 6-7 [1969-70], pp. 9-69).

aiuto: al prof. Costantino Vona che ha riletto il volume dandomi preziosi suggerimenti, al prof. Salvatore Lilla che con vigile cura ha letto e riletto le bozze, al mio assistente Pasquale Corsi che mi ha dato un valido aiuto nell'aggiornamento della bibliografia, e infine a Francesco Nicolosi, Luigi Iachini Bellisarii, Valeria Tomba e Luisa Mucciante, che con cura e intelligenza han letto bozze e riveduto dattiloscritti. Ringrazio particolarmente la prof. Celestina Milani che con premurosa cura ha seguito da vicino tutte le vicende della stampa del libro, facilitando tanto il mio compito.

S. I.

Siusi, luglio 1974

Introduzione

COSTANTINO E LA FONDAZIONE DI COSTANTINOPOLI

La civiltà bizantina prende nome da una città, dalla capitale di uno Stato che anch'esso si chiama « bizantino ». L'uso dell'epiteto tratto da una città, invece che da una nazione, da un « ethnos », da un complesso statale non è comune. Noi parliamo generalmente di una civiltà, di una letteratura, di un'arte greca, italiana, francese, inglese, americana, germanica per indicare le forme storiche di vita elaborate dai rispettivi popoli. Soltanto Roma e Bizanzio, per quanto io sappia, hanno il privilegio di designare con l'epiteto derivato dal loro nome le espressioni tutte della vita dello Stato di cui son capitali. Non è un caso. Sia Roma sia Bizanzio sono state centri di civiltà elaborate dalla capitale, di civiltà in cui la « Urbs » o la « Polis » è stata il crogiuolo che ha fuso insieme elementi diversi in una superiore unità soprannazionale. L'idea di Roma, sia nell'antichità sia nel medioevo, ha attratto a sé elementi diversi ed eterogenei dando loro un comune denominatore: la Romanità. E Romani diventarono prima gli Italici, poi i provinciali: Spagnuoli, Africani, Celti, Illirici ecc. Bizanzio ebbe all'incirca lo stesso destino: fu la capitale soprannazionale di genti diverse: di Greci, di Egizi, di Siri, di Microasiatici ecc. che si sentirono legati tutti insieme dalla stessa idea, dalla stessa fede, dalla stessa cultura.

Bizanzio fu la nuova capitale dell'impero romano che Costantino il Grande fondò sulle rive del Bosforo, sul sito dell'antica colonia megarese dello stesso nome, distrutta alla fine del secondo secolo da Settimio Severo. La città la cui costruzione era cominciata quando Costantino, dopo la disfatta di Licinio, era rimasto unico reggitore dell'impero (324), fu inau-

gurata l'11 maggio del 330 ed ebbe il nome ufficiale di « Nuova Roma » (Νέα Ῥώμη). Dal nome del suo fondatore venne chiamata anche Costantinopoli, ma piú correntemente « Urbs » e poi «Πόλις», « la città » per eccellenza. E l'attuale nome Istanbul è l'adattamento turco dell'espressione locativa « εἰς τὴν πόλιν ».

Dell'antica Roma, ormai votata alla decadenza, essa doveva mantenere il ricordo anche nella sua disposizione topografica: le sue sette regioni vennero chiamate i sette colli; il Palazzo, l'ippodromo, il foro ripetevano la disposizione di tali luoghi nell'antica capitale. Le piazze e gli edifici pubblici adorni di una quantità di opere d'arte, di cui erano state spogliate, senza scrupoli, molte città, dovevano richiamare alla memoria lo splendore di Roma. E gli stessi privilegi degli abitanti dell'antica Roma dovevano godere quelli della nuova: il suo territorio fu dichiarato immune dai tributi provinciali con la concessione dello « ius italicum »; la « plebs » avrebbe ottenuto le stesse distribuzioni di grano proveniente dall'Egitto che aveva avuto la plebe romana; vi si costituí un Senato con senatori fatti venire da Roma con le piú allettanti promesse e coi curiali piú in vista nelle città provinciali. « Ῥωμαῖοι », « Romei », cioè « Romani », si chiamarono sempre i sudditi dell'impero bizantino, per tutto il tempo che esso durò.

A determinare il trasferimento della capitale da occidente a oriente furono soprattutto esigenze strategiche pressanti: Costantino poteva di là sorvegliare la frontiera del Danubio, la piú esposta agli attacchi dei barbari e, nello stesso tempo, opporsi piú da vicino al nemico piú antico e piú minaccioso, il rinnovato impero persiano dei Sasanidi. Egli pensava di creare un avamposto di romanità nel cuore dell'Oriente; creò invece una nuova potente capitale dell'ellenismo, che sottomesso definitivamente a Roma con la vittoria di Ottaviano ad Azio (31 a. C.), aveva di sé permeato lentamente e pacificamente tutto il mondo romano con la sua superiore cultura, con la sua maggiore prosperità economica, con le promesse delle sue religioni misteriche e soteriologiche, con la sua mirabile capacità di sincretismo. La fondazione di Costantinopoli non è che l'ultima fase del processo storico dell'ellenizzazione dell'impero romano, che era durato tre secoli; il riconoscimento ufficiale dello spostamento del centro di gravità dell'impero dall'Occidente all'Oriente.

Se il miraggio di un impero orientale si era presentato

già forse all'immaginazione di Cesare dittatore; stava per essere realizzato dal triumviro Antonio; era stato un sogno di Nerone; solo dopo la profonda crisi del III secolo, trovava la sua realizzazione ad opera di colui che diede un nuovo assetto all'impero, Diocleziano. Egli, tenendo conto dell'evoluzione storica, abbandonava la sede di Roma e trasferiva la dimora imperiale a Nicomedia, in Bitinia, sulla riva asiatica del Mar di Marmara. Costantino non fece che seguire il suo esempio, scegliendo una città sulla riva opposta europea. Della felicità della scelta è prova il fatto che in meno di un secolo la città si estese tanto che Teodosio II (413) dovette notevolmente allargare la cinta di mura che proteggeva Costantinopoli dalla parte di terra.

Ma mentre Diocleziano, pur avendo dato all'impero la forma di una monarchia carismatica e burocratica di tipo ellenistico, si mantenne nell'ambito del paganesimo e anzi perseguitò i cristiani, l'atteggiamento di Costantino verso il cristianesimo segnò una svolta definitiva nella trasformazione dello Stato bassoimperiale. Costantino, con l'inserimento della Chiesa cristiana nella vita dell'impero, compiva una grande rivoluzione che consisteva nell'aver dato strutture formali cristiane a una società che, nel corso dei primi tre secoli della nostra era, aveva assunto sempre piú costumi e ideali cristiani. Egli, abbandonando la politica anticristiana tradizionale dello Stato romano, risolveva il problema della coesistenza tra lo Stato romano, ormai declinante nella sua organizzazione civica, e la « Ecclesia » cristiana che si era organizzata, in tre secoli di vita, in una universale società gerarchica di fronte allo Stato universale pagano. La Chiesa cosí si inscriveva nello Stato romano, apportandovi le sue riserve di vitalità spirituale e sociale.

Una nuova teologia politica cristiana trasformava l'imperatore-dio calcato sul monarca di tipo ellenistico in imperatore costituito da Dio, immagine (« ἀντίμιμος ») del Dio unico, cosí come la monarchia universale terrena rispecchiava la realtà archetipa della monarchia celeste. Il concilio di Nicea (325) che Costantino aveva convocato, di cui aveva assunto la presidenza, e le cui decisioni aveva ratificato, dando loro forza di legge, sanciva l'unione indissolubile dello Stato romano e della Chiesa cristiana, unione che costituisce il fondamento di tutta la storia del medioevo bizantino. La « Nuova Roma » era diversa dall'antica, oltre che per il sito e la lingua, anche

perché, con la costruzione di chiese, ebbe subito un'impronta cristiana. L'imperatore, morendo dopo aver ricevuto il battesimo, che doveva aprirgli la via alla salvezza promessa dal cristianesimo, si fece seppellire in un mausoleo nella chiesa dei Santi Apostoli. La Chiesa ortodossa gli darà il titolo di « isapostolos » (eguale agli apostoli).

LA ROMANITÀ DI BIZANZIO

Nella nuova capitale dell'impero fondata da Costantino si incontravano due delle componenti essenziali della nuova civiltà che doveva da essa prender nome: l'« imperium romanum » e la nuova religione vittoriosa del Cristo.

La romanità dell'impero rinnovato a Bizanzio è evidente soprattutto nella struttura statale. Bizanzio fu la nuova Roma, e tutta l'impalcatura dello Stato di cui essa era capitale non era che la continuazione dell'« imperium romanum » che continuava a vivere sul Bosforo con le sue istituzioni. Ma l'impero che si trasferiva in Oriente all'inizio del IV secolo era già tutto permeato di elementi ellenistici e orientali. Attraverso un'evoluzione che si era già iniziata con Giulio Cesare, lo Stato romano era andato assumendo forme sempre piú vicine a quelle di una monarchia assoluta e burocratica di tipo ellenistico, sí da prendere un aspetto che non aveva piú nulla a che fare con l'organizzazione politica e amministrativa dell'alto impero, del Principato. Questo era stato travolto dalla profonda crisi del III secolo ed era stato sostituito dal « Dominato » dioclezianeo. Il potere imperiale non era piú una magistratura, ma una monarchia dispotica che non poggiava su fattori terreni ed umani, bensí su un'idea religiosa, su una volontà divina. L'imperatore era ormai « dominus », e al di sotto di lui non vi erano che « subiecti » o, addirittura, « servi », « δοῦλοι ». Abiti sontuosi lo distinguevano dagli altri: vestiti di seta ricamati di oro e di perle; e il diadema era il simbolo della sua divinità. Come idolo in un santuario, egli viveva nel Palazzo, nascosto agli esseri umani, ai quali si mostrava soltanto in rare occasioni. Viveva circondato da un enorme numero di cortigiani, tra cui un posto d'onore avevano, secondo il costume orientale già penetrato nelle corti ellenistiche, gli eunuchi. La sua vita era regolata da un cerimoniale e da una etichetta minuziosi. A lui ci si accostava con il rito

della prosternazione e dell'adorazione (« προσκύνησις »). Dall'imperatore emanava tutto il potere che discendeva ai sudditi attraverso una complicata burocrazia.

Dalla romanità del basso impero passò a Bizanzio anche la concezione universalistica dell'impero basata su un'idea religiosa. Ma anche questa concezione era penetrata a Roma dall'Oriente. Elagabalo prima, Aureliano dopo, nel III secolo, avevano cercato di introdurre nella religione romana, al di sopra delle molteplici divinità del Pantheon, un monoteismo celeste (« Sol invictus »), di cui la monarchia terrestre fosse l'immagine. Questa concezione ecumenica dell'impero legata poi alla concezione della ecumenicità cristiana, sarà sempre viva a Bizanzio anche quando i reali confini dell'impero saranno molto ristretti, e sul suo territorio saran sorti degli Stati indipendenti. La teologia politica bizantina non ammetterà mai se non un solo Dio in cielo e un solo imperatore, suo rappresentante, in terra. Gli altri Stati che andran sorgendo accanto all'impero bizantino, giuridicamente e ideologicamente, saranno in posizione subalterna, in una scala gerarchica alla cui sommità starà sempre l'imperatore che ha sede a Bizanzio. Questa concezione sarà una direttiva permanente della politica estera bizantina.

Ma la componente romana nella civiltà bizantina sarà sempre piú un elemento di facciata che, nel corso del tempo, sotto la pressione di nuove forze politiche, economiche e sociali andrà assottigliandosi e subirà profonde trasformazioni. Alla fine della sua evoluzione lo Stato bizantino avrà ben poco in comune con l'antico impero romano. Lo stesso nome di « Ῥωμαῖοι » assumerà un significato religioso, quello di seguaci della Chiesa ortodossa, che sarà opposto a quello di « Λατῖνοι », che indicherà i « cattolici », seguaci della Chiesa di Roma. E in tale accezione verranno usati dai musulmani di Palestina e di Siria i termini di « Rūm » e di « Latīn ».

In realtà, il trasferimento del centro di gravità dell'impero in Oriente rallentò prima e poi arrestò quel processo di osmosi di civiltà, di sincretismo culturale, di incontri tra Oriente e Occidente che si era rivelato fecondo nella storia della civiltà del Mediterraneo anteriore alla nascita dell'impero bizantino. Nella città fondata da Costantino per rilanciare la romanità, è l'ellenismo che ritrova una capitale potente: Roma per imprevedibile contraccolpo diventerà la capitale dell'Occidente romano-cristiano-germanico, che sui valori della ro-

manità e del cristianesimo andrà elaborando una civiltà nuova, diversa e, da un certo momento in poi, contrastante con quella di Bizanzio. L'opposizione tra Oriente e Occidente che drammaticamente vive nella presente civiltà ha le sue radici piú profonde nella creazione della capitale sul Bosforo voluta da Costantino.

IL CRISTIANESIMO

Anche l'altra componente che si incontrò con l'« imperium romanum » nella nuova capitale imperiale, il cristianesimo, era già profondamente permeata di ellenismo. Allorché il messaggio di Cristo fu trasportato oltre i confini del giudaismo palestinese e si costituirono comunità cristiane in ambiente ellenistico, esso dovette inserirsi in un nuovo mondo spirituale. Già con Paolo, il cristianesimo, spezzate le barriere tradizionali tra Giudei e Gentili (tra « circoncisi » e « non circoncisi »), si allontanava dall'intransigenza nazionalistica del giudaismo, di cui in principio si presentava come una « setta », e si assumeva una missione universale; d'altra parte, adoperando per annunciare il suo « kerygma » la lingua delle genti ellenizzate, fatalmente ne assorbiva le concezioni intellettuali e le esigenze spirituali e finiva col farsene a suo modo interprete. Entrava allora in concorrenza con le religioni dei misteri che dal vicino Oriente avevano indicato alla religiosità ellenistica l'importanza della purificazione, dell'iniziazione e della redenzione. E prendeva contatto con le filosofie dell'ellenismo che predicavano la sapienza e la virtú, cui si perveniva mediante l'indifferenza verso i dolori e i piaceri materiali, verso la ricchezza e la povertà, verso la schiavitú e la libertà politica. Nelle monarchie assolute dei successori di Alessandro l'etica si era staccata dalla vita sociale e dalla politica quotidiana ed era diventata un fatto personale, per cui l'individuo muoveva alla ricerca della salvezza e della comunione diretta tra se stesso e il divino, mentre si vagheggiava l'ideale stoico di uno Stato universale che realizzasse la fratellanza degli uomini sotto un'unica legge divina.

Nell'ambiente ellenistico di Alessandria, la nuova fede entrava in contatto con la tradizione letteraria e filosofica giudeo-ellenistica che aveva dato vita alla traduzione della Bibbia dei « Settanta » e che aveva operato la prima sintesi tra l'insegnamento del Vecchio Testamento e la speculazione greca nell'opera di Filone (ca. 30 a.C. - 45 d.C.). Questo Giudeo imbevuto di cultura greca aveva compiuto l'imponente tentativo di trasportare la teologia giudaica nei termini del razionalismo del pensiero stoico e platonico, e aveva adottato per l'esegesi biblica il metodo dell'interpretazione allegorica usato, per la loro letteratura, già da tempo dai Greci e messo in voga particolarmente dalla Stoa. Ad Alessandria il cristianesimo, sul solco di questa tradizione, creò il piú grande centro di scienza religiosa in cui si elaborarono i tratti caratteristici della dottrina cristiana orientata verso la filosofia ellenica e verso l'interpretazione allegorica dei testi della rivelazione. Clemente e Origene furono i massimi rappresentanti di questa tendenza, che cercò l'accordo tra la fede (« πίστις ») e la conoscenza (« γνῶσις »), che operò la prima sistemazione della teologia cristiana sulla base della filosofia greca e soprattutto del platonismo.

Cosí la cultura ellenistica permeava largamente il cristianesimo, facendone una singolare mistione sincretica, in cui alle primitive concezioni escatologiche e soteriologiche si univano nuove forme di pensiero; e ne derivava una nuova interpretazione dell'uomo, del mondo, della vita, della storia.

Ma il cristianesimo, se nella sua evoluzione a contatto del mondo ellenistico assimilò le forme e il pensiero contemporanei, storicizzandosi, non si lasciò tuttavia assorbire nel grembo capace del politeismo pagano. Le altre religioni misteriche orientali penetrate nel mondo greco-romano finirono col dissolversi nella religiosità pagana per la loro capacità di convivenza e di assimilazione. L'appartenenza a una comunità misterica non escludeva né la partecipazione ai culti ufficiali né l'iniziazione ad altri misteri. Carattere peculiare del cristianesimo, ereditato dal giudaismo, era invece l'« esclusivismo ». Nonostante l'assorbimento culturale e storico dall'ambiente circostante, il cristianesimo mantenne quell'ideale di segregazione e di opposizione al mondo dei pagani che lo spinse a stringersi in un'unità ecclesiastica mirante al Regno di Dio e chiusa in una sua società compiuta e autonoma. La quale, se non tentò mai di osteggiare e di sostituire l'impero romano come organismo politico, ebbe tuttavia una sua organizzazione gerarchica, un suo sistema di governo e di diritto che vennero sempre piú plasmandosi sul modello dell'organizzazione civile dell'impero, al punto da diventare quasi uno Stato entro lo Stato.

Sicché, quando il cristianesimo con la sua « Ecclesia » organizzata come una società teocratica e universale, con la rivoluzione costantiniana ebbe il suo riconoscimento ufficiale, diventò il naturale alleato e il complemento spirituale dell'impero: l'associazione della Chiesa e dell'impero costituirono la nuova base di uno sviluppo che sarà fondamentale per tutto il medioevo bizantino. Già Eusebio nella *Vita di Costantino* interpretava cosí gli eventi del suo tempo:

Un Dio solo venne proclamato per tutti gli uomini e nello stesso tempo sorse e prosperò un impero universale, l'impero romano... E cosí, per espressa volontà del medesimo Dio, due radici di bene, l'impero romano e la dottrina della pietà cristiana, germogliarono insieme per il vantaggio del genere umano.

(V. C. 4, 16)

« Basileia » ed « Ecclesia » furono i poli attorno a cui gravitò tutta la civiltà bizantina; e fu cosí stretto il legame che li univa, che ogni minaccia portata all'impero venne sentita anche come pericolo per la Chiesa, e ogni tentativo di divisione della Chiesa sembrò una minaccia all'unità dell'impero. E si giunse al punto che l'ortodossia religiosa sostituí il concetto di nazionalità.

IL GRECO, LINGUA DELLA CULTURA BIZANTINA

Alla base della sintesi tra « imperium romanum » ed « Ecclesia » cristiana stava la cultura ellenistica. La nuova capitale fondata da Costantino diventò ben presto il centro di una civiltà che continuava direttamente e senza fratture la civiltà ellenistica. La continuità linguistica ne è la manifestazione piú appariscente. La lingua greca era stata il mezzo di espressione letteraria di tutto il Mediterraneo orientale, la lingua in cui si erano espressi anche gli altri popoli che si erano affacciati alla ribalta della cultura; era la lingua che veniva adottata anche a Roma, accanto al latino, per i piú larghi bisogni della classe colta. La « Nuova Roma » del Bosforo mantenne il latino artificialmente solo negli usi ufficiali dell'amministrazione, del diritto, dell'esercito, ma la lingua del popolo, della cultura e della religione era il greco. E fu appunto il greco che ebbe il sopravvento sul latino, anche negli usi ufficiali, fino a farlo completamente scomparire dalla cultura bizantina verso il principio del VII secolo.

Ma la lingua letteraria greca che era a fondamento dell'alta cultura bizantina era una lingua artificiosa fissata dai grammatici al principio dell'età imperiale e in reazione all'uso corrente, che si era andato allontanando, nei tre secoli precedenti, dall'attico dei grandi scrittori del V e IV secolo a. C. Quando i paesi di lingua greca diventarono province dell'impero romano, si sentirono piú legati alle antiche gloriose tradizioni che avevano trovato l'affermazione piú fulgida nel periodo attico. Si manifestava allora la reazione detta appunto atticistica, per cui si ponevano a modelli di imitazione linguistica gli scrittori del grande periodo ateniese e si escludevano dall'uso letterario le parole e le forme che nella evoluzione della lingua eran penetrate contro l'uso attico dei secoli piú brillanti della letteratura. Si stabiliva una « norma » che codificava e imbalsamava una lingua già morta e si resuscitavano forme grammaticali già uscite dall'uso, come, ad esempio, il duale e l'ottativo, che erano già cadute in desuetudine da tempo, come si vede dai papiri non letterari dell'età imperiale.

La reazione atticistica, creando una profonda scissura fra la lingua letteraria e la lingua dell'uso, doveva falsare tutta l'evoluzione posteriore della lingua greca. Poiché la lingua atticizzante dominò nella scuola e divenne l'unica adoperata per gli usi letterari dalle persone colte. Dall'uso letterario nella letteratura profana passò anche nella letteratura cristiana. Quando, infatti, il cristianesimo, che dapprima si era espresso nella lingua comune, nei Vangeli e nell'Apocalissi, ebbe accesso nella società che partecipava dell'alta cultura, accettò l'atticismo, cosí come accettava il retaggio della tradizione classica. Pagani e cristiani frequentavano la stessa scuola e avevano quindi la stessa formazione culturale. Già Clemente d'Alessandria e Origene avevano sentito l'influenza dell'atticismo. Ma fu soprattutto nel IV secolo, quando con la rivoluzione costantiniana il cristianesimo si inserí nel mondo ufficiale e si fece partecipe sempre piú attivamente della cultura, che ne accettò anche l'espressione linguistica. I grandi oratori sacri, come i Cappadoci e il Crisostomo, usarono la stessa lingua atticistica dei grandi retori e sofisti contemporanei, da cui erano andati a scuola.

Da allora la lingua ufficiale letteraria rimase statica — almeno com'è possibile che rimanga statica una lingua — fino

alla fine dell'età bizantina. È tuttavia da notare che nella tradizione classicistica atticizzante, che dominò quasi ininterrottamente tutta la tradizione letteraria aulica bizantina, si inserí la tradizione della lingua comune del Vecchio e del Nuovo Testamento, della lingua cioè dei testi, che in una civiltà cristiana, venivan considerati alla stessa stregua dei « classici ». La lingua testamentaria costituí una piccola incrinatura nel contesto della tendenza arcaizzante dell'atticismo, ma anche un arricchimento del tessuto linguistico della civiltà letteraria bizantina.

Ma se il mondo ufficiale bizantino, sia della corte imperiale sia della Chiesa patriarcale, rimase sempre legato alla tradizione classicistica che si trasmetteva nella scuola, e mostrò in tutti i tempi grande dispregio per il « volgare », la lingua popolare trovò tuttavia la sua espressione nella letteratura del monachesimo, che rimase sempre ostile, anche quando ne assorbí certi aspetti, alla cultura « ellenica » considerata pagana e « demoniaca ». Nei secoli piú tardi sorse poi una letteratura volgare, laica, che intendeva rivolgersi alle cerchie provinciali lontane dall'influenza della cultura aulica o agli strati sociali non partecipi della cultura aristocratica classicistica. Agiografie, scritti ascetici ed edificanti, croniche universali; e piú tardi, canti popolari epici, poesia satirica e romanzesca espressero un polo dialettico opposto alla letteratura in lingua pura e aulica; furono l'espressione di una cultura popolare su cui si innesterà e troverà sviluppo la lingua e la letteratura neoellenica.

PERMANENZA DELLA TRADIZIONE CLASSICA

Continuità linguistica è manifestazione di continuità culturale. Quando il mondo mediterraneo orientale fu assorbito nell'impero romano, quasi come ad evadere dalla miseria del presente, elevò a paradigma eterno, metastorico, a modello di paideia, la produzione letteraria dell'Ellade antica. Allora sorse la prima forma di « umanesimo », nacque cioè l'idea di una educazione dell'uomo alla sua vera forma, alla vera « umanità »: E si trovò che l'« umanità », la « cultura » della grecità classica fosse espressione di un'umanità assoluta, modello universale ed esemplare, su cui si potesse modellare e plasmare

la successiva umanità. Cosí le opere della grande età della nazione greca furono proposte non soltanto come modelli di forma e di stile, ma anche come ideali di vita e di etica. E l'ideale umano dei Greci, quale era stato conquistato dallo spirito ellenico in una determinata tensione storica, in un tempo e in uno spazio determinato, si trasformava in una tradizione culturale, diventava un vuoto schema normativo, rigido e definitivo, astratto e astorico, proiettato in una sfera di eterna verità extratemporale che non teneva conto delle vicende dei popoli e dei loro fatali cambiamenti.

Tale concezione veniva rilanciata dal paganesimo morente proprio nel momento in cui l'impero romano riconosceva la nuova fede del Cristo e diventava il dogma della reazione pagana al cristianesimo. Non è un caso che proprio Giuliano, l'imperatore che tentò l'ultima disperata opposizione contro i « Galilei » (cosí egli chiamava con dispregio i cristiani) abbia proclamato:

> Ma sappiate anche voi la differenza di effetti sull'intelligenza della vostra cultura in confronto della nostra: mediante lo studio dei vostri scritti nessuno potrebbe divenire uomo eccellente, ma neppure di ordinarie capacità, mentre mediante la nostra letteratura ogni uomo diventerebbe migliore, quand'anche fosse del tutto privo di doti naturali. Se poi è fornito da natura di buone attitudini e inoltre riceve i frutti della nostra cultura, diventa veramente un dono degli dei agli uomini: sia che accenda una fiaccola di scienza sia che indichi una forma politica sia che si volga a molte guerre sia che percorra molta terra e molto mare, apparendo quasi un eroe...
>
> (*Contro i Galilei*, 229 D-E)

Questa idea di autosufficienza formativa della cultura classica non poteva certo essere accettata completamente dai cristiani, « sic et simpliciter »: l'insegnamento dei Greci fu messo accanto alla rivelazione rappresentata dai testi della Sacra Scrittura, e tra l'uno e l'altra si cercò di trovare un accordo. Fu questa l'opera compiuta soprattutto dai Padri della Chiesa nel periodo che si estende dalla rivoluzione costantiniana al concilio di Calcedonia (451), e particolarmente dai Padri cappadoci, dal Crisostomo, da Sinesio, da Cirillo di Alessandria. Questa sintesi diventò paradigmatica nella successiva civiltà letteraria bizantina: essa visse tra due concezioni ideali ed extratemporali: il culto della tradizione classica e l'adesione alla rivela-

zione scritturale, che alimentarono — e costrinsero — tutta la produzione bizantina, ponendole innanzi precisi modelli di espressione formale e di pensiero, da cui non era possibile allontanarsi. Questo fatto dà l'impressione di una certa staticità alla vita culturale bizantina. In essa la realtà attuale viene « interpretata » nell'ambito di una tradizione sentita come paradigmatica, come avente valore assoluto. E si aggiunga la staticità, per lo meno apparente, della forma politica, per cui l'impero, da Costantino alla caduta di Costantinopoli, fu accettato come potere fondato da Dio, parte della natura dell'universo e insito nel suo divino ordinamento. Né mai a Bizanzio fu possibile un dibattito di differenti punti di vista, uno scontro tra idee politiche concorrenti: la concezione politica bizantina non ammetteva alternative.

Ma pur tuttavia anche nel medioevo bizantino la vita non era immobile e le sue varie vicende trovavano riflesso ed eco nella letteratura. E la cultura bizantina nel suo complesso presenta un suo svolgimento che accompagna e sottolinea la complessa storia dell'impero. Né la tradizione, per quanto forte e tenace essa fosse, poteva soffocare o degradare personalità culturali che avessero qualcosa da dire. L'uso di « topoi » tolti alla tradizione classica, se indubbiamente rivela la pesante azione delle scuole di retorica, non impedí che una personalità si esprimesse né fece sí che la realtà fosse mistificata o falsata.

Nel IV e V secolo l'incontro tra classicismo e cristianesimo dava alla tradizione che si era immiserita nella vita umbratile delle scuole di retorica, e si era distaccata dalla realtà, una vitalità nuova rinsanguandola e rinnovandone il contenuto. Grandi questioni vennero dibattute con serietà appassionata, o che si trattasse dei problemi teologici che erano argomento di vivo interesse anche per l'uomo della strada, o che si trattassero problemi della vita cittadina o imperiale o di etica sociale. Fu la tradizione classica a dare le armi dell'eloquenza a un Basilio, a un Crisostomo, a un Sinesio e conferí loro un grande ascendente su ascoltatori e su lettori.

Nei secoli successivi, quando ormai l'eredità recepita dagli antichi era diventata « acquisto perenne », essa non fu solo idoleggiamento formale o vano ornamento, ma costituí un modo di esprimersi del multiforme spirito bizantino. Basti qui ricordare il vario atteggiarsi del « genere » che piú di ogni altro, pur attenendosi e ispirandosi ai modelli classici, variamente interpretò e illuminò gli eventi dell'impero in tutto

l'arco della sua durata: la storiografia. Procopio, sulle orme di Erodoto e di Tucidide, mette in piena luce le contraddizioni dell'età di Giustiniano e rivela il suo stesso spirito contraddittorio; il suo contemporaneo e continuatore Agatia, poeta egli stesso e incline alla retorica, tenta, nell'opera storica, di unire le grazie e le muse e ritiene sorelle storia e poesia, solo diverse per il ritmo delle parole. Teofilatto Simocatta, poco dopo, pur curando con scrupolo l'informazione, si abbandona a un barocchismo stilistico pretensioso, enfatico ed eccessivamente colorito che risente delle scuole di retorica egiziane.

Piú tardi, nella ripresa che segue il silenzio del periodo iconoclastico, nell'XI secolo, Michele Psello fornisce con la sua *Cronografia* un libro di memorie notevole per l'intuizione psicologica e per la fine abilità nella caratterizzazione dei personaggi; nel secolo successivo, abbiamo l'*Alessiade* di Anna Comnena, che celebra in tono epico le imprese paterne e nello stesso tempo dà sfogo alla amarezza per le sue delusioni di donna ambiziosa e sventurata; Giovanni Cinnamo fa della sua storia una specie di panegirico di Manuele Comneno, ma con semplicità, concisione e aderenza alle fonti documentarie; Niceta Coniate espone le vicende di Bizanzio nell'età dei Comneni con rara penetrazione e in uno stile eloquente e pittoresco. Nel XIII secolo, Giorgio Acropolita dà con grande imparzialità un'esposizione logica e chiara degli eventi dell'impero di Nicea in uno stile atticizzante semplice e piano; il suo continuatore Giorgio Pachimere rivela nella sua *Storia* la sua netta ostilità contro l'unione delle Chiese e introduce nella storiografia le polemiche teologiche e dogmatiche contemporanee.

Nel secolo XIV, la grande *Storia Romana* di Niceforo Gregora, diversamente dalla precedente storiografia bizantina, si occupa di storia costituzionale, amministrativa, economica, ma inserisce anche un aspetto memorialistico e apologetico quando affronta le vicende della controversia esicastica, in cui l'autore stesso aveva avuto una parte importante; mentre la *Storia* dell'imperatore Giovanni VI Cantacuzeno, che ne è il complemento, presenta in una luce tendenziosa, « l'apologia di un politico ambizioso » (Gibbon), scritta per convincere i posteri della nobiltà dei suoi sentimenti; è tuttavia un'opera storicamente valida per la ricchezza di informazione, e di notevole valore letterario.

Infine, nel XV secolo, gli storici che narrano gli ultimi giorni di Costantinopoli rispecchiano le varie tendenze mani-

festatesi nel mondo bizantino dinanzi alla conquista turca: Giorgio Sfrantzes, in forma chiara e limpida, espone le vicende degli ultimi imperatori da un punto di vista nazionale bizantino ortodosso; Dukas fonde cronica e storia e, in uno stile giornalistico molto vivace, dà dei fatti una interpretazione nazionale bizantina filoccidentale; Laonico Calcocondila, discepolo di Gemisto Pletone, imitatore di Erodoto e di Tucidide, in uno stile classicheggiante, ma involuto e oscuro, vede negli eventi soprattutto il crescere della potenza ottomana che verrà a colmare il vuoto lasciato dalla distruzione dell'impero bizantino; Critobulo modella anche lui su Tucidide la sua opera che è il manifesto del collaborazionismo tra i Turchi conquistatori e i Bizantini vinti.

Quasi tutti questi scrittori di storia alla loro formazione umanistica di scuola hanno sovrapposto l'esperienza derivata dalle importanti cariche pubbliche da loro ricoperte: ad essi la tradizione classicistica forniva non soltanto la forma espressiva, ma anche il metodo per comprendere e interpretare i fatti della storia a loro contemporanea che essi potevano spesso guardare da posizioni singolarmente favorevoli.

La permanenza della tradizione classica fu dunque un valore costante che vivificò ininterrottamente la produzione letteraria bizantina. Vi furono indubbiamente nel corso di un millennio dei periodi di oscuramento della cultura, in particolare i due secoli dalla metà del VII alla metà del IX, ma mai si intermise del tutto il culto dell'antichità e dei suoi scrittori. In tutti i tempi, laici ed ecclesiastici, ufficiali e funzionari dell'esercito e della burocrazia imperiale e persino personalità della casa imperiale da una parte, e dall'altra vescovi e monaci, specie della capitale, vissero nella tradizione trasmessa a Bizanzio dall'ellenismo.

Si parla spesso di « umanesimi » e di « rinascenze », cioè di ritorni alla cultura classica, nel lungo svolgimento della civiltà letteraria bizantina, e tali ritorni particolarmente si indicano nella reazione pagana del IV secolo, nella fioritura letteraria dell'età giustinianea (VI secolo), nel vivo interesse per il recupero della cultura antica dei tempi di Fozio e di Areta (IX secolo), nel rilancio culturale dell'età di Psello (XI secolo), dei Comneni (XII secolo) e dei Paleologi (XIV secolo). In realtà, dopo la reazione pagana del IV secolo, che fu determinante per la sopravvivenza della tradizione classica, l'unico grande risveglio « umanistico » fu poi quello del IX secolo, che seguí ai

« secoli bui », determinati dalla dura lotta sostenuta dall'impero per la sopravvivenza di fronte alla dilagante conquista araba. Allora, dopo quasi due secoli di predominio della cultura monastica, organicamente ostile all'« ellenismo », si riallacciarono i legami con la tradizione interrotti verso la metà del VII, al momento dell'esplosione dell'espansione islamica. Altre interruzioni evidenti o ritorni vistosi all'antico non pare che ci siano stati. Gli altri cosiddetti « umanesimi » non furono resurrezioni da morte, bensí segnarono soltanto il rinvigorirsi di un fuoco che in certi momenti bruciò sotto la cenere, ma mai non si spense. Nella continuità della tradizione classica il mondo bizantino sentiva la continuità della « propria » cultura, la perenne vita del « proprio » passato, espressa nella stessa lingua, omogenea alla propria vita.

Questo fatto fu fondamentale per la conservazione del patrimonio ellenico: gli antichi scrittori greci amorevolmente copiati e studiati alimentarono la cultura bizantina, sopravvissero alla rovina dell'impero e furono consegnati, dopo la conquista turca, alla rinata cultura occidentale, che nel medioevo li aveva perduti. Senza l'amore di Bizanzio per la tradizione classica, la nostra cultura sarebbe oggi priva della creazione piú grande che sta alla base della sua civiltà, del fondamento stesso del suo pensiero e della sua spiritualità. E insieme con i testi classici conservati, i Bizantini ci hanno reso l'ulteriore servizio di averci dato spesso la dotta interpretazione dei testi stessi, che ci ha anche tramandato i frutti dell'attività filologica piú antica.

L'INSEGNAMENTO

Il rinnovato Stato burocratico fin da principio si mostrò incline a controllare la cultura e a rendere l'insegnamento un'istituzione statale, pur non opponendosi né alle scuole private né a quelle municipali. Il potere imperiale, impersonato nell'imperatore, si estrinsecava attraverso una complessa burocrazia piramidale di funzionari, il cui reclutamento e la cui formazione dovevano necessariamente costituire una delle cure essenziali dello Stato. Preparare adeguatamente amministratori e funzionari per le necessità dello Stato imperiale fu il compito precipuo della scuola in generale e dell'insegnamento superiore, « universitario », in particolare. Questo compito venne assolto da una

scuola che continuava senza alcun mutamento la scuola ellenistica, legata al paganesimo. Il cristianesimo, che pure nei primi secoli si era scagliato contro i contenuti idolatrici, immorali dell'insegnamento tradizionale e aveva « contestato » tutto il sistema di vita greco-romano, non pensò mai di costituire proprie scuole, ma lasciava che i giovani cristiani frequentassero le stesse scuole dei pagani; anzi, lasciò persino che professori cristiani insegnassero nelle scuole pubbliche e occupassero cattedre di insegnamento pagano. La Chiesa finí con l'ammettere che la cultura antica poteva essere utile alla nuova religione sia per combattere il paganesimo con le sue stesse armi sia per evitare l'accusa di ignoranza, spesso lanciata dai pagani contro i cristiani. Il cristianesimo, cosí, non costituí, nelle tradizioni culturali, un fattore di frattura, bensí un elemento di continuità.

Del fervore di attività culturale nei primi secoli dell'impero bizantino abbiamo una grande quantità di testimonianze. Dalla lettura delle fonti dell'epoca emerge un grandissimo numero di nomi di sofisti, di filosofi, di dotti, che, nella maggior parte dei casi, si dedicavano all'insegnamento; ma numerose sono anche le notizie di allievi che poi raggiunsero la fama e spesso ci parlano degli anni della loro formazione culturale. Professori e allievi si spostavano di città in città, percorrendo tutto l'Oriente e gli uni e gli altri ci dànno notizie preziose su scuole e insegnanti, e anche sulla vita studentesca, quali non si hanno per nessuna altra epoca. Libanio (ca. 314-393) insegnò retorica a Costantinopoli, a Nicomedia, poi ancora a Costantinopoli e infine nella sua patria, Antiochia; ed ebbe allievi pagani e cristiani, tra i quali furono quasi certamente Giovanni Crisostomo e Teodoro di Mopsuestia, probabilmente Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, e forse anche Ammiano Marcellino. Temistio (ca. 317-388), figlio di un professore di filosofia e anch'egli professore di filosofia, iniziò la sua carriera professorale a Nicomedia, ma poi passò a Costantinopoli e vi rimase fino alla fine. Proeresio (ca. 276-368) e Imerio (310-390) tennero in concorrenza cattedre di retorica ad Atene ed ebbero entrambi come alunni Basilio e Gregorio di Nazianzo. Ma anche il futuro imperatore « apostata », Giuliano, durante il suo soggiorno ateniese del 355, ascoltò Proeresio, che era cristiano, ma che fu maestro ammirato di Eunapio, il biografo pagano dei sofisti platonizzanti.

Ad Atene in questo periodo prosperava un ramo vigoroso della scuola neoplatonica, che innestatosi sul tronco antico dell'Academia di Platone, produsse qualcosa di ibrido tra la metafisica plotiniana e la teurgia orientale, restando sempre nell'ambito del paganesimo. Un altro ramo del neoplatonismo prosperava ad Alessandria con tendenze piú spiccate per un razionalismo scientifico-matematico, che giunsero a confluenze nel cristianesimo. Tra i professori di Alessandria è da ricordare la nobile figura di Ipatia, vittima dell'intolleranza cristiana (415). Tuttavia l'adesione della scuola al cristianesimo, fece sí che essa sopravvivesse a quella di Atene e trasmettesse anche agli Arabi l'eredità neoplatonica.

Nei primi decenni del V secolo furono famosi i « maestri ecumenici » di diritto di Berito. Altri centri d'insegnamento superiore furono le due Cesaree di Palestina e di Cappadocia, Edessa, Nisibi ecc.

Il ruolo di Costantinopoli, come centro di cultura e di insegnamento, all'inizio non sembra essere stato diverso da quello di altre città come Antiochia o Alessandria, che per altro vantavano tradizioni secolari di cultura. Certo, retori, grammatici e filosofi dovettero accorrere nella nuova capitale, attirati dalla presenza in essa della corte imperiale, ma non risulta che Costantino abbia fondato, insieme con la città, una « università » imperiale. Ma già il suo successore, Costanzo II (337-61), provvide a costituire nella capitale una grande biblioteca imperiale e insieme uno « scriptorium », in cui un corpo di calligrafi trascriveva le opere dei poeti, dei filosofi, degli oratori e degli storici greci da vecchi rotoli di papiro in codici di pergamena. Sappiamo ciò da un discorso di Temistio (IV), pronunciato in onore di Costanzo il 1° gennaio 357. Con tale istituzione aveva inizio il progressivo accentramento dell'organizzazione culturale nella nuova capitale, ma nello stesso tempo si determinava uno dei compiti piú importanti che la città si assumeva: quello di salvaguardare per i secoli venturi la grande eredità dell'Ellade.

Fino a questo momento l'insegnamento si era svolto in una atmosfera di completa neutralità rispetto alla religione. I maestri eran cristiani e pagani ed eran seguiti dagli studenti senza distinzione di fede religiosa.

Ma Giuliano (361-63), con un editto promulgato il 17 giugno 362 (*Cod. Theod.* XIII, 3, 5), rompeva questa neutralità ed escludeva i cristiani dall'insegnamento: egli, identifi-

cando religione e cultura nel termine « ellenismo », non poteva ammettere che Omero, Esiodo, Erodoto, Tucidide, Isocrate, Demostene e Lisia potessero essere commentati da gente che spregiava gli dei, che essi avevano onorato. Giuliano sperò, cosí, di restaurare insieme l'antico ideale di cultura e la religione degli dei. Il suo fu un sogno effimero. L'11 gennaio del 364 l'imperatore cristiano Gioviano, che succedeva a Giuliano, annullava il provvedimento e i maestri cristiani tornarono ai loro posti, riprendendo l'insegnamento secondo i vecchi schemi tradizionali.

Ma se l'editto di Giuliano testimonia il pesante intervento del potere imperiale nell'esercizio dell'insegnamento e nella scelta degli insegnanti, la costituzione del 27 febbraio 425 (*Cod. Theod.* XIV, 9, 3; *Cod. Just.* II, 19, 1), promulgata da Teodosio II, tende al monopolio di Stato dell'insegnamento superiore. Allora si dà un'organizzazione precisa all'Università imperiale che ha sede nel Campidoglio: viene fissato l'organico del corpo docente e si stabiliscono le materie d'insegnamento: alla « *romana eloquentia* » vengono assegnati tre « oratores » e dieci « grammatici »; alla « *facundia graecitatis* », cinque « sophistae » e dieci « grammatici »; a questi si aggiungono, per far sí che si attinga dai giovani « *profundior scientia et doctrina* », un professore di filosofia (greca) e due di diritto (latino). Nello stesso tempo la costituzione stabiliva che i professori dovessero rinunciare a lezioni private e che non vi dovessero essere altri insegnamenti pubblici al di fuori di quelli dell'Università imperiale. Potevano solo continuare a esercitare l'insegnamento coloro che lo impartivano « privatim » e « inter parietes domesticos ».

Dalla costituzione teodosiana del 425 risulta che l'insegnamento superiore della nuova capitale era bilingue, latino e greco, ma già con lieve preponderanza del greco: sintomo molto chiaro della regressione del latino, che pure era la lingua ufficiale dello Stato e dell'amministrazione; risulta anche che nella scelta dei professori non si faceva alcuna discriminazione religiosa tra cristiani e pagani.

Soltanto nel VI secolo Giustiniano instaurò come principio di governo l'intolleranza, che pure era connaturata col cristianesimo, e sancí l'interdizione dei pagani e degli eretici dall'insegnamento: coloro che non seguivano « la Chiesa cattolica e apostolica e la fede ortodossa », eretici, giudei, pagani,

non potevano « sotto le specie di una qualunque forma d'insegnamento attirare ai loro errori le anime semplici » (*Cod. Just.* I, 5, 18, 4); e ancor piú decisamente: « Proibiamo che un qualche insegnamento possa essere professato da coloro che sono malati della follia sacrilega degli Elleni » (*Cod. Just.* I, 11, 10). Conseguenza di queste misure fu la chiusura delle scuole filosofiche di Atene (529). Anche l'insegnamento del diritto fu limitato alle scuole di Costantinopoli, Berito e Roma. Ma le scuole di queste due ultime città ben presto decaddero e scomparvero. Il regno di Giustiniano costituisce, insomma, una svolta importante nell'evoluzione dell'insegnamento superiore e un passo decisivo verso l'accentramento della cultura nella capitale.

Dopo la morte di Giustiniano è difficile seguire per alcuni secoli le sorti dell'insegnamento superiore a Bizanzio, a motivo della insufficienza delle testimonianze, ma par certo che esso non abbia subíto interruzione fino al periodo degli iconoclasti. Leone III (717-41) viene accusato da fonti piú tarde di aver distrutto incendiandola l'Università di Costantinopoli, per non aver potuto guadagnare alla dottrina iconoclastica i professori che vi insegnavano. Ma si tratta quasi certamente di leggenda messa in giro dall'ambiente monastico iconodulo, mentre pare naturale che la cultura abbia subíto un declino a causa soprattutto delle guerre, delle persecuzioni e delle rivoluzioni che crearono in questo periodo condizioni poco favorevoli a uno sviluppo culturale.

Ma nel IX secolo, con gli imperatori del secondo periodo iconoclastico, i quali forse vollero emulare i contemporanei califfi di Baghdād, si ebbe una ripresa brillante, che culminò, dopo la restaurazione delle immagini, con la riorganizzazione dell'Università nel palazzo della Magnaura. Nacque allora un centro da cui si irradiò la scienza e la cultura bizantina anche tra i popoli barbarici confinanti con l'impero. Nell'Università rinnovata furono coltivate tutte le branche della scienza profana. Vennero chiamati a insegnarvi i piú grandi scienziati del tempo, con a capo un dotto enciclopedico, Leone, detto il filosofo o il matematico, il quale pare che sia stato maestro anche del grande patriarca Fozio e di Costantino-Cirillo, l'apostolo degli Slavi. Vi venivano insegnate le sette arti liberali, che fin dall'antichità pagana costituirono la base dell'insegnamento tradizionale (« ἐγκύκλιος παιδεία »), trasmessa poi alle scuole sia bizantine sia occidentali. Esse eran divise in due gruppi che

costituivano il « trivio » (grammatica, retorica e dialettica) e il « quadrivio » (aritmetica, geometria, musica e astronomia). Le scienze del « trivio » venivano impartite nell'insegnamento di primo grado; quelle del « quadrivio » eran materia dell'insegnamento del secondo grado. Sintesi delle varie scienze era considerata la filosofia che era posta alla sommità degli altri insegnamenti. Gli scrittori classici antichi venivano studiati in tutti i gradi.

Dopo un periodo di eclissi dell'Università di Costantinopoli, alla fine del X e nella prima metà dell'XI secolo, ancora una volta l'insegnamento superiore fu riorganizzato al tempo di Costantino IX Monomaco (1042-55). Nel 1045 (o nel 1043) furono istituite nella capitale due « facoltà »: una di filosofia e l'altra di diritto. A capo della facoltà filosofica fu posto Michele Psello, l'ingegno piú brillante e multiforme del tempo, col titolo pomposo di « sommo dei filosofi »; della facoltà giuridica assunse la direzione Giovanni Xifilino, col titolo di « nomophylax » (custode del diritto). Si creava cosí un nuovo centro di cultura greca e di studio del diritto romano e nello stesso tempo si dava nuovo cospicuo alimento alla tradizione classica. Anche questa istituzione aveva uno scopo pratico e politico preciso: tendeva a dare un buon livello di preparazione alla burocrazia borghese, col cui aiuto il governo centrale, lungo il corso dell'XI secolo, contese aspramente il potere all'aristocrazia militare.

La nuova organizzazione universitaria di Costantino Monomaco durò con alterne vicende fino alla conquista latina della capitale (1204). Ma quando, dopo l'esilio di Nicea, il governo imperiale tornò a Costantinopoli, sotto Andronico II (1282-1328), si ebbe una splendida reviviscenza culturale che diede vita alla piú notevole manifestazione di umanesimo a Bizanzio, prodromo della rinascenza occidentale. Anche allora l'insegnamento superiore ritrovò la sua organizzazione sotto la direzione del grande logoteta Teodoro Metochita. Altri professori furono Massimo Planude, Niceforo Gregora, Barlaam Calabro, i quali insegnarono a titolo privato in accademie personali.

E infine una nuova riforma dell'organizzazione universitaria si ebbe ad opera di Manuele II Paleologo (1391-1425), uno dei personaggi piú colti del suo tempo: scrittore notevole finemente atticizzante, dialettico, teologo. L'Università trasferita ancora in una nuova sede prese il nome di « καθολικὸν Μουσεῖον », che venne tradotto in latino dal Filelfo, il quale ne era stato

allievo, con « Universitas litterarum et scientiarum », ed ebbe come professori Giorgio Scolario e, dopo, Giovanni Argiropulo, che già aveva insegnato greco a Padova (verso il 1434). In questo ultimo periodo l'Università di Costantinopoli diventò anche meta di studenti occidentali: nel XV secolo un soggiorno a Costantinopoli era quasi d'obbligo come perfezionamento di una buona formazione culturale. Guarino Veronese, Giorgio Aurispa, Francesco Filelfo furono discepoli degli ultimi professori di Bizanzio e riportarono in Italia innumerevoli manoscritti greci. Cosí il patrimonio dell'Ellade antica trovava nel suolo italico il terreno piú adatto per essere accolto e per continuare a dare i suoi frutti.

Ma l'Università imperiale era destinata unicamente all'insegnamento delle scienze e delle discipline profane e serviva, come s'è detto, alla formazione dei quadri della burocrazia. Sorprende che nel mondo bizantino non vi siano state delle istituzioni efficienti per l'insegnamento della cultura religiosa e per la formazione degli ecclesiastici. Vi era certo una « scuola monastica » che aveva soprattutto il compito di avviare i novizi alla vita ascetica e alla pratica delle virtú. Ma le letture erano limitate a testi sacri, specialmente alla Sacra Scrittura e a qualche opera edificante. Questa scuola era generalmente riservata ai giovani che aspiravano alla vita monastica. E i monasteri restano per tutto il medioevo ostili all'umanesimo e alla cultura secolare: è un luogo comune dell'agiografia bizantina minimizzare la cultura profana dei santi.

Di una università teologica, che corrisponda all'università imperiale, di un'« accademia patriarcale », noi non abbiamo alcuna testimonianza precisa per il periodo alto-medievale. La prima menzione storica precisa di una scuola patriarcale, collegata alla chiesa di Santa Sofia, è dell'XI secolo. Ed è probabile che il suo sviluppo sia in rapporto con l'interesse degli imperatori della dinastia dei Comneni per problemi di teologia e di ortodossia. Il corpo docente era nominato dal patriarca e costituiva una vera e propria facoltà di teologia, il cui insegnamento si fondava principalmente sulla Scrittura. I professori infatti erano specializzati nell'esegesi dei Vangeli, delle lettere dell'Apostolo (Paolo), dei Salmi. Ma anche la scuola patriarcale subiva profondamente l'influsso dell'umanesimo tradizionale e accanto ai professori di teologia vi erano anche professori di retorica e di filosofia. Nel XII secolo insegnarono nella scuola patriarcale dotti come Niceforo Basilace, Michele Itali-

co ed Eustazio di Tessalonica, i cui interessi non eran certamente limitati alla teologia.

Accanto a queste istituzioni ufficiali per la trasmissione della cultura e per la preparazione di funzionari ed ecclesiastici, fiorirono in ogni tempo scuole private o accademie personali, le quali soprattutto si affermavano nei periodi in cui languiva l'Università imperiale.

I PERIODI DELLA LETTERATURA BIZANTINA

La letteratura bizantina rispecchia e accompagna, in tutto il suo svolgimento, la vita dell'impero di Bizanzio e ne illustra la civiltà: una civiltà che ha il suo centro, come si è detto, nella capitale e gravita essenzialmente intorno a Santa Sofia e al palazzo imperiale, l'una e l'altro legati da un vincolo indissolubile: l'imperatore, rappresentante unico del Cristo in terra, è il custode riconosciuto della fede ortodossa, su cui si basa l'ordinamento stesso dell'impero; il patriarca è il vescovo di Costantinopoli, cui dànno maggior prestigio sugli altri vescovi orientali la sede imperiale e l'investitura del « basileus » alla presenza di tutta la corte.

Condizionato tutto dalla vita religiosa, il mondo bizantino risolve nell'ortodossia anche i problemi politici. Non stupisca quindi che in una storia della letteratura bizantina gli scritti teologici abbian la parte del leone. Discussioni teologiche, polemiche dogmatiche, movimenti ereticali quasi sempre a Bizanzio velano rivalità politiche, risentimenti o separatismi nazionalistici, lotte contro nemici esterni o per il potere o di classe, opposizione o rivalità con l'Occidente. Ed è grave perdita che la maggior parte degli scritti ereticali, da quelli di Ario a quelli di Barlaam, siano stati condannati al rogo e che solo un'eco di essi ci giunga attraverso le confutazioni dei loro avversari. Alla letteratura teologico-polemica si accompagnano scritti esegetici sui testi sacri, interpretazioni di riti, trattati mistici, destinati sempre a un pubblico colto; mentre a un livello piú basso, per le masse estranee all'alta cultura, fioriscono scritti ascetici, inni religiosi, vite di santi e racconti edificanti.

La letteratura storiografica, anch'essa copiosa, guarda all'altro polo del mondo bizantino, alla corte imperiale: letteratura aulica quindi, il cui compito è di esaltare le alte imprese del sovrano e farle conoscere ai sudditi. Anche la storiografia

si esprime in due filoni ben distinti: uno diretto al lettore colto e aristocratico, coltivato da uomini di alta cultura, vicini alla corte, sul modello della storiografia classica; l'altro destinato ad uso e consumo delle masse e costituito da cronache popolari scritte generalmente da monaci semidotti, prive spesso di ogni critica e ricche di errori.

Questi i due poli essenziali attorno a cui gravita quasi tutta la letteratura bizantina. Altre manifestazioni sono a queste collegate o sono secondarie o appaiono solo nell'ultimo periodo, quando quasi un fiotto di sangue nuovo sembra rinnovare, prima della fine, la tradizione bizantina.

La letteratura bizantina si può dividere in quattro periodi principali, ciascuno dei quali presenta caratteristiche ben precise e individuate e riflette un particolare momento dell'evoluzione dello Stato e della società di Bizanzio.

Il primo periodo va dal IV secolo alla metà del VII, cioè dalla fondazione di Costantinopoli (330) alla morte dell'imperatore Eraclio. È quello che si può chiamare « protobizantino ». In questo periodo il latino ha ancora una certa diffusione e convive col greco. L'insegnamento nell'Università della capitale è impartito in entrambe le lingue; la codificazione legislativa di Giustiniano viene espressa in latino, considerato ancora artificiosamente come lingua ufficiale nazionale. Ma la lingua della letteratura, sia nella sfera della teologia, della mistica religiosa e dell'innografia, sia nel campo della produzione profana è essenzialmente il greco.

È questo il periodo in cui si delineano i caratteri della letteratura bizantina, ma ancora si mantengono stretti i legami con la civiltà ellenistica. La cultura mantiene ancora il carattere policentrico dell'età ellenistica: Alessandria, Antiochia, le due Cesaree di Palestina e di Cappadocia, Gaza, Atene, Berito sono sedi importanti di scuole dove la cultura pagana dà la sua impronta a quella cristiana e nella forma e nel pensiero. Alla fine di questo periodo, Bizanzio con la sua Università imperiale diventa l'unico centro politico e culturale di un impero che aveva ristretto anche la sua estensione per le perdite subite in conseguenza dell'invasione araba e che pone sempre piú a suo fondamento l'ortodossia come succedanea al concetto di nazionalità. « Basileia » e « Ecclesia » monopolizzano gli interessi della cultura. Il dogma cristiano con l'attività dei Padri della Chiesa e con i canoni conciliari ha acquistato la sua forma

definitiva, mentre la teologia ha assorbito dalla cultura ellenistica tutto quanto non era inconciliabile con la nuova fede. E intanto il mondo monastico aveva creato una letteratura che si manteneva lontana dalla tradizione classica e accettava anche la lingua comune. La *Vita di sant'Antonio* di Atanasio stabilisce il modello di un genere, l'agiografia, che vivrà a lungo per celebrare la vita e i miracoli di asceti e di monaci. All'agiografia si accompagna la letteratura ascetica ed edificante, in cui penetra con Evagrio Pontico il misticismo platonizzante.

La storiografia si esprime nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea e dei suoi continuatori, mentre ininterrotta prosegue la tradizione classica fino a Procopio, Agatia, Menandro, Teofilatto Simocatta. Con Malala intanto nasce la prima cronica universale a carattere popolare.

La poesia religiosa, dopo aver calcato i modelli classici con Gregorio di Nazianzo e Sinesio, trova una forma nuova poetico-musicale di origine sira nel « contacio » ed ha la sua piú alta espressione in Romano il Melodo e nell'« inno acátisto ». Con Giorgio di Pisidia (VII secolo) la poesia profana si stacca dal modello nonniano, e il trimetro giambico, trasformato in dodecasillabo, sostituisce l'esametro nel panegirico epico, ed anche il distico nell'epigramma.

Il secondo periodo si estende dalla metà del VII secolo alla prima metà del IX, cioè dalla morte di Eraclio fino alla restaurazione dell'ortodossia, dopo la crisi iconoclastica (843). È un periodo di forte abbassamento del livello culturale, l'epoca piú oscura della cultura bizantina. Lo Stato nella lotta per l'esistenza contro i nemici esterni trasforma la sua struttura: dal regime dioclezianeo-costantiniano fondato sulla distinzione tra amministrazione civile e amministrazione militare, si passa al regime dei « temi », basato su una riorganizzazione amministrativa a carattere essenzialmente militare, piú adatta alla difesa dei confini minacciati. Alle lotte continue per la sopravvivenza si aggiunge la crisi iconoclastica a rendere difficile la vita della cultura. La povertà culturale di questo periodo è inoltre aggravata dalla distruzione della letteratura iconoclastica da parte degli antagonisti vittoriosi. Di opere teologiche non ci restano che quelle in difesa dell'ortodossia: quelle di Giovanni Damasceno, che dalla polemica iconodula fu portato a una sistemazione filosofica del dogma, e gli scritti del patriarca Niceforo e di Teodoro Studita.

L'innografia religiosa trova un'espressione piú artificiosa del contacio nel « canone » di Andrea di Creta, seguito da Giovanni Damasceno, da Cosma di Maiuma e da Teodoro Studita.

La storiografia è rappresentata solo dalle croniche di Giorgio Sincello, di Teofane e di Giorgio Monaco (o Amartolo) e dal *Breviario* del patriarca Niceforo. In compenso abbonda la agiografia che celebra i martiri del culto delle immagini, ma che spesso integra le scarse testimonianze della letteratura propriamente storica.

Tutta la produzione letteraria di questo periodo è dovuta quasi esclusivamente ai monaci. Ma la crisi iconoclastica segna anche la fine del predominio della cultura dei monasteri.

Il terzo periodo della letteratura bizantina copre tre secoli e mezzo: dalla restaurazione dell'ortodossia (843) alla caduta della dinastia comnena e alla conquista latina di Costantinopoli (1204). È il periodo piú ricco e fecondo della cultura bizantina. Lo slancio culturale di questo periodo coincide con la potente espansione politica dell'impero rinnovato sotto la dinastia macedonica (867-1025). Ma anche quando la potenza imperiale comincia a incrinarsi, lungo i secoli XI e XII, l'impulso che la cultura aveva ricevuto non si arresta, ma continua a dar frutti, e di pregio.

Il riordinamento dell'Università imperiale nel palazzo della Magnaura segna l'inizio di un rinnovamento della cultura, di una « rinascenza » al contatto dello studio dell'antichità classica. La traslitterazione dei testi antichi nella nuova « minuscola » sottopone a un lavoro critico-filologico la tradizione dei testi antichi che vengono ricopiati. A questo periodo appartengono appunto i manoscritti piú importanti degli autori antichi, che furon trascritti e consegnati ai posteri. Alla copiatura si aggiunge la esegesi. E sono personalità notevoli della cultura che si dedicano all'uno e all'altro compito. Basti ricordare il nome di Areta, arcivescovo di Cesarea di Cappadocia o quello di Eustazio di Tessalonica, nel XII, che ci ha lasciato commentari di Omero e di Pindaro, riversandovi anche il contenuto di commenti piú antichi, molti dei quali sono per noi perduti.

Accanto a questa ripresa di possesso dell'eredità classica, si svolge un'attività enciclopedica, quasi un bilancio dell'eredità culturale ricevuta e una riorganizzazione di essa. Comincia Fozio con la sua *Biblioteca* che raccoglie sunti ed estratti di opere

sacre e profane del passato. L'imperatore Leone VI riunisce in ordine sistematico le leggi (*Basilici*); Costantino Porfirogenito raccoglie tutte le tradizioni del cerimoniale di corte, compila un trattato storico-geografico sulle province dell'impero e un altro sui paesi e popoli stranieri che sono in relazione con l'impero; il lessico *Suda* (o di Suida) ci ha conservato materiale importante per la conoscenza dell'antichità; Costantino Cefala ha raccolto la tradizione degli epigrammi nell'*Antologia Palatina*; Simeone Metafraste compone la grande collezione di *Vite di santi*.

Nel X secolo, al di fuori dell'influenza della tradizione classica, sembra che abbia preso la sua prima forma l'epica di *Digenis Akritas* celebrante le gesta dei difensori dei confini dell'impero sempre minacciati da nemici esterni, gesta che prima eran state cantate da cantori popolari in ballate epiche e poi vengon fuse in un ampio poema. Giunge cosí per la prima volta alla ribalta della letteratura bizantina un mondo popolare laico diverso e in contrasto con quello ufficiale. E si esprime nel nuovo verso accentuativo, cui rimarrà legata tutta la successiva poesia popolare, il verso politico.

Il secolo XI vede i frutti maturi del rinnovamento culturale, operatosi nei secoli precedenti, nell'opera multiforme di Michele Psello, uomo politico, filosofo e retore, teologo e storico. La storiografia, già rientrata nel solco della tradizione classica con Costantino Porfirogenito e con Leone Diacono, dà ora le opere di alto livello di Psello e di Michele Attaliate; mentre la cronica ha un cultore di pregio in Giovanni Skylitzes. La poesia ha rappresentanti non privi di talento in Cristoforo di Mitilene e in Giovanni Mavropode.

L'età dei Comneni è caratterizzata da un profondo senso della cultura classica ma nello stesso tempo da un certo gusto per lingua e cultura popolari, a cui forse non è estraneo il contatto con l'Occidente stabilito dalle Crociate. Una produzione abbondante in tutti i campi fa di questo XII secolo forse il piú ricco e fecondo della letteratura bizantina. Alle opere storiografiche classicistiche, tra cui eccellono l'*Alessiade* di Anna Comnena e la *Storia* di Niceta Coniate, è da aggiungersi la notevole produzione di croniche (Cedreno, Zonara, Manasse, Glykas). Nella letteratura teologica, oltre alle opere di compilazione contro eresie vecchie e nuove, come la *Panoplia dogmatica* di Eutimio Zigabeno e il *Tesoro dell'Ortodossia* di Niceta Coniate, si cominciano a far strada opere di polemica coi La-

tini, conseguenza dello scisma del 1054. Caratteristico è lo scritto di Teofilatto d'Acrida, *Sugli errori dei Latini*. Figura caratteristica di questa età è Teodoro Prodromo, che fu romanziere e agiografo, oratore ed epistolografo, poeta religioso e satirico, che alterna nella sua opera la lingua dotta e il volgare. Per lingua popolare e particolarmente per proverbi mostrano interesse i dotti Eustazio di Tessalonica e Giovanni Tzetze. Ma perfino a un membro della dinastia imperiale, ad Alessio, fratello di Manuele I, viene attribuito un poemetto parenetico in volgare, lo *Spaneas*.

Il quarto e ultimo periodo della storia della civiltà letteraria di Bizanzio comprende l'età del tramonto dei Lascaridi di Nicea e dei Paleologi di Costantinopoli (1204-1453). Ma non è un tramonto senza gloria nel campo della cultura.

Il fatto che caratterizza con piú evidenza questo periodo è la fine del monopolio politico e culturale di Costantinopoli che cessò con la conquista latina del 1204. Prima Nicea, nel XIII secolo, prese il posto di Costantinopoli, sia come capitale politica sia come centro culturale. Né la riconquista del 1261 permise a Bizanzio di accentrare piú come prima tutta la vita culturale dell'impero. Furono in concorrenza con essa Tessalonica, che già alla fine del XII secolo era stata illustrata dalla cultura classica del suo metropolita Eustazio; Mistrà, nel despotato di Morea, cui conferí prestigio l'insegnamento del grande Gemisto Pletone, nella prima metà del XV secolo; e anche la lontana Trebizonda, capitale di un impero eccentrico, che ebbe una vita politica autonoma e fu, nel XIV secolo, un centro di studi matematici e scientifici, a contatto con la Persia. L'evoluzione della vita culturale bizantina tuttavia prosegue essenzialmente sulle orme già segnate.

Prospera continua la tradizione filologica con le opere di Massimo Planude, Manuele Moscopulo, Tomaso Magistro, Demetrio Triclinio. Si addensano gli scritti teologico-polemici intorno ai punti di attrito tra ortodossi e latini (primato del papa, «processione» dello Spirito Santo), specie quando per l'urgere della minaccia turca si cerca di raggiungere l'unione: da ricordare quelli di Niceforo Blemmida, Giovanni Becco, Gregorio di Cipro, Barlaam, Demetrio Cidone, Bessarione. Sulla polemica unionista si innestò l'ultima grande controversia misticoteologica, la disputa esicasta che ebbe avversi campioni Gregorio Palamas e Giovanni Cantacuzeno, Barlaam e Niceforo Gre-

gora. Questi due ultimi coi loro multiformi interessi per teologia, filosofia, retorica, musica, scienze sono tra i rappresentanti piú cospicui dell'ultimo umanesimo bizantino. Ad essi è da aggiungersi il grande logoteta Teodoro Metochita. E ricordiamo infine il grande filosofo di Mistrà, Giorgio Gemisto Pletone, e il cardinale Bessarione, i quali portano anche in Italia il loro amore per il mondo ellenico e in particolare per il neoplatonismo.

Fatto nuovo è invece l'interesse, conseguente alle Crociate ed alle trattative unioniste, nei dotti bizantini, per il mondo latino, che corrisponde in qualche modo a quello che l'Occidente comincia a sentire per la grecità. Massimo Planude fu il primo dei Bizantini a studiare, nel XIII secolo, la letteratura latina: egli tradusse in greco innumerevoli opere classiche e medievali: Catone, Cicerone e Ovidio, Macrobio e Donato, Agostino e Boezio. Demetrio Cidone, nel XIV, fece conoscere ai Bizantini, in greco, Tommaso d'Aquino, ma anche Agostino, Fulgenzio, Anselmo di Canterbury. E non sono i soli.

Rigoglioso è in quest'ultimo periodo il fiorire della letteratura popolare in lingua volgare. Particolare attenzione meritano i romanzi d'avventure e di amore in versi politici, in cui piú o meno evidente è l'influenza dell'Occidente franco. Frutto della mistione franco-bizantina è la *Cronica di Morea*, narrazione storico-epica della conquista franca del Peloponneso.

Cosí tramonta la cultura bizantina, ma da una parte trasmette la fiaccola della cultura ellenica all'Occidente della Rinascenza, dall'altra con la produzione volgare prepara il formarsi della nuova letteratura della Grecia moderna. Ma Bizanzio ha anche il merito di aver attratto nell'orbita della civiltà ellenocentrica i popoli barbarici dell'Europa orientale, e soprattutto la Russia, che pretese di continuare, dopo la caduta di Bizanzio, il ruolo di erede dell'impero dei Romani.

Da Costantino a Giustiniano

Capitolo primo

La fine del mondo antico e la formazione del mondo bizantino

Tra Costantino, l'imperatore che, passando al cristianesimo, trasforma l'impero romano pagano in impero cristiano e, con la fondazione di Costantinopoli, dà una nuova capitale all'impero rinnovato, e Giustiniano, che è il primo imperatore, incarnazione e, direi quasi, ipostasi della nuova civiltà che si chiama « bizantina », corron due secoli. In questo spazio di tempo, Bizanzio acquista la sua fisionomia, definisce e delimita la sua funzione storica, dà alla sua cultura un'impronta precisa, determina insomma i caratteri che saran propriamente suoi nella sua vita ulteriore fino alla caduta, che segnerà la fine di un'altra epoca. Sono appunto questi due secoli di storia che trasformano nella parte orientale il « basso impero » in « impero bizantino », che costituiscono il periodo di trapasso o di evoluzione dalla « tarda-antichità » al « medioevo »; in cui le componenti tradizionali antiche si fondono con quelle rivoluzionarie rappresentate dal cristianesimo, per dare origine a una risultante nuova che durerà oltre un millennio. È in quest'età che Bizanzio andrà diventando il centro di una civiltà diversa e distinta, e poi anche opposta a quella dell'Occidente romano-barbarico; che la civiltà del Mediterraneo unificata da Roma nello spirito universalistico e cosmopolitico dell'ellenismo si scinde e diventa bicipite: l'Occidente comincerà a gravitare tutto intorno alla Roma sede del successore di Pietro, centro ideale della fusione di romanità, cristianesimo e germanesimo; mentre l'Oriente avrà il suo faro unico in Bizanzio che andrà accentrando e assorbendo in sé tutta la vita delle capitali ellenistiche, le quali andranno cedendo la loro importanza alla nuova capitale. Questa irraggerà, poi, l'ellenismo cristianizzato tra tutte le popolazioni barbariche che con essa verranno a contatto. I mondi risultanti da questa scissione diventeranno sem-

pre piú divergenti: prima ancora che questa età di trapasso si chiuda, prima che giunga Giustiniano a tentare, contro il senso della storia, un'impossibile restaurazione imperiale in tutto il Mediterraneo, Teodosio il Grande avrà separato la « pars occidentis » dalla « pars orientis », affidando ciascuna ad uno dei suoi figli (395); scomparirà nell'Occidente l'ultimo imperatore, messo in pensione in giovane età da un capo barbarico (476), mentre resterà in piedi la « Nuova Roma », quasi ingrandita dalla catastrofe che inghiottiva l'antica; e uno scisma religioso, quello di Acacio, che durerà ben trentacinque anni (484-519), prodromo degli altri che si succederanno fino a quello definitivo del Cerulario (1054), indicherà il diverso orientamento spirituale delle due civiltà.

Quali le vicende attraverso cui si giunse a questa situazione? La politica imperiale da Costantino a Teodosio I, nei riguardi del paganesimo morente e del cristianesimo trionfante, faceva sí che l'impero acquistasse sempre piú un suo volto cristiano, ma nello stesso tempo che il cristianesimo si permeasse dei valori pagani, umani, terreni della vita. Si elaborava allora, sotto l'influenza dell'insegnamento cristiano, la nuova teologia politica, che continuava quella, di origine orientale, dell'ellenismo e delle monarchie ellenistiche, per cui il monarca non si identificava piú con la divinità, ma diventava il rappresentante unico in terra del Re eterno, del Dio unico, da cui derivava tutto il potere temporale e spirituale, e quindi anche il diritto di decidere delle sorti della fede e della Chiesa. Il cristianesimo riconosceva cosí il carattere divino, « carismatico », del potere imperiale, istituzione umana retta dalla Provvidenza, allontanandosi dalle primitive concezioni escatologiche e interpretando l'avvento del Regno non piú come un miracolo di prossima realizzazione sul piano mistico, ma in termini di vita terrena. Tra il cristianesimo e il paganesimo ellenistico si stabilivano insomma in quest'età rapporti di « coesistenza pacifica », che favorivano l'assorbimento dei valori pagani nel cristianesimo.

La nuova capitale fondata da Costantino era una specie di museo dell'arte antica: ad adornare le pubbliche piazze della città vi si eran posti i capolavori che ancora restavano in Grecia, tolti da Atene e da Delfi, da Dodona e dall'Elicona, da Chio, da Smirne, da Efeso, da Rodi, da Creta. Questa esposizione di immortali bellezze doveva suscitare l'ammirazione verso la civiltà che le aveva create. D'altra parte sappiamo da Libanio, esponente della cultura pagana, che

Costantino non cambiò assolutamente nulla al culto legale. La povertà regnava nei templi, è vero, ma vi si potevano veder compiere tutte le cerimonie del culto.

(*Or.* 30, 6)

Piú rigorosa fu la politica di Costanzo II nei riguardi del paganesimo, ma essa suscitava l'indignazione dei pagani e soprattutto delle classi colte, che si sentivano ancora legate al mondo antico. E lo stesso Libanio attribuisce a somma colpa del figlio di Costantino l'aver perseguitato gli uomini di cultura pagani:

L'avvilimento della religione si estese alle lettere, e ciò, s'intende, poiché religione e lettere sono unite da parentela stretta: sono sorelle. Filosofi e sofisti e chiunque fosse iniziato ai misteri di Hermes o delle Muse non entrarono mai nel Palazzo... I favoriti di Costanzo, coloro di cui egli si circondava, da cui prendeva consigli e lezioni, eran barbari, miserabili eunuchi.

(*Or.* 62, 8-9)

Ma la politica antipagana di Costanzo venne subito interrotta dal cugino Giuliano (331-363), il quale tornò al politeismo classico, seppure modificato e aggiornato mediante le interpretazioni allegoriche del sincretismo neoplatonico. Giuliano, reagendo alla politica di Costanzo, abolí tutti i divieti contro i culti antichi, proclamando la libertà per tutti. In questa libertà, alimentati e sostenuti dal favore imperiale, i culti pagani ebbero un ritorno vigoroso. Ma della tradizione classica, del razionalismo ellenico poco restava nella reviviscenza giulianea: Giuliano non riusciva a risuscitare che le ombre degli dei antichi del paganesimo, prive del loro sangue, del loro slancio vitale. La sua religione subiva l'influenza delle dottrine misteriosofiche del tardo ellenismo, soprattutto quella del culto della divinità solare (Mithra) e della Madre degli Dei (Cibele), ma non meno quella del cristianesimo. La sua Chiesa pagana doveva essere organizzata come quella cristiana: egli ne sarebbe stato il sommo pontefice, a lui sarebbero spettate le decisioni in materia dottrinale e la creazione di un corpo sacerdotale, cui delegare una parte dell'autorità religiosa. A questo clero imponeva una vita austera, di cui egli stesso dava l'esempio, imponeva la pietà e la carità, un complicato rituale, la predicazione della dottrina ai fedeli nei templi, la pratica della fraternità. Si

trattava di un paganesimo nuovo che doveva urtarsi contro l'apatia di un clero e di un popolo che non avevano la fede ardente né l'amore per la virtú né, soprattutto, la cultura del loro sovrano: il ripristino degli oracoli tra lo stormire delle fronde delle foreste sacre o tra il mormorare delle fonti, il ritorno della potenza dei raggi del Sole e degli astri, la predicazione della filantropia in nome di Omero, Esiodo, Platone lasciavan indifferenti le masse, per cui quel mondo era estinto.

Il sogno teocratico di Giuliano era destinato a dileguarsi tra l'apatia del clero e del popolo, e anche a motivo della sua misteriosa morte precoce sul campo di battaglia di Ctesifonte (363), ma il paganesimo, almeno per una generazione, dimostrò nuovo vigore e gli immediati successori di Giuliano, quantunque cristiani, non ritennero opportuna una politica di intolleranza nei riguardi di esso. Il sofista Temistio, pagano convinto, in quest'epoca di contrasti visse d'accordo con tutti gli imperatori, col pagano e coi cristiani, e ne ricevette onori. Egli fu il filosofo teorizzatore della « coesistenza pacifica » ed esortava gli imperatori a concedere a tutti la libertà di coscienza. In particolare, nel discorso (V) in occasione del consolato di Gioviano (1° gennaio 364), egli esprimeva la sua teoria dicendo che, avendo Dio inscritto il sentimento religioso nel cuore di tutti gli uomini, bisognava lasciare a ciascuno la cura di adorarlo a suo modo, senza esercitare alcuna costrizione contraria alla libertà concessa da Dio stesso. E Gioviano, come pure Valentiniano e Valente, furono tollerantissimi: tutti, pagani e cristiani, godettero di una completa libertà.

Fu nell'ultimo quarto del secolo che la lotta contro il paganesimo ebbe un nuovo impulso ad opera di Teodosio il Grande (379-95). Era, questi, uno spagnuolo, fanatico seguace della dottrina nicena, assertore convinto dei poteri dello Stato in materia di religione. Quand'egli raggiunse il soglio imperiale, il cristianesimo era ormai potente e organizzato e poteva diventare un forte alleato dello Stato, che sentiva deboli e fragili i suoi legami con la religione antica fino allora ufficiale. Teodosio decretò la morte legale del paganesimo o, come è detto nei suoi editti, della « superstizione pagana », la rottura ufficiale dei legami che univano il paganesimo allo Stato romano e l'interdizione ufficiale dei culti antichi. Una serie di misure, che cominciarono ad esser prese all'inizio del suo regno e che culminarono nel famoso editto dell'8 novembre 392, condannava

tutti i sacrifici e le cerimonie pagane sia in pubblico sia in privato, e persino l'accesso ai templi; sui trasgressori pendeva la minaccia dell'accusa di lesa maestà e di sacrilegio. Fu interrotta la celebrazione dei giuochi olimpici; i templi vennero demoliti da cristiani fanatici, o trasformati in chiese; le statue delle divinità che essi accoglievano, spezzate o mandate nella capitale per ornamento della città; furono soppressi i misteri eleusini. Nel 391, il famoso santuario di Alessandria, il Serapeo, per ordine di Teodosio e per opera del vescovo Teofilo, venne distrutto.

Ma la politica religiosa di Teodosio era anche un prodromo di rottura tra Oriente e Occidente, prima ancora che venissero attribuite ai suoi due figli Arcadio ed Onorio le due « partes » dell'impero. Teodosio, come prima Costantino, cercò, fin dalla sua ascesa al trono, di metter pace nella vita della Chiesa, imponendo l'ortodossia nicena come unica religione di Stato, contro l'arianesimo che aveva avuto tra i suoi seguaci gli imperatori Costanzo e Valente e che aveva ancora largo seguito nella parte orientale dell'impero. L'editto di Tessalonica del 28 febbraio 380 limitava l'appellativo di « *christiani catholici* » solo ai seguaci della fede stabilita nel simbolo niceno, secondo l'insegnamento del pontefice Damaso di Roma e del vescovo Pietro d'Alessandria, mentre tutti gli altri venivan dichiarati « eretici » e colpiti d'infamia. Ma nel suo sforzo di dare unità all'impero e di eliminare le controversie religiose, egli non si accorgeva di seguire la via orientale della soggezione della Chiesa all'autorità imperiale: nel concilio di Costantinopoli del 381, l'imperatore affermava che a lui spettava di decidere dell'ortodossia dei vescovi. Inoltre, la deliberazione del concilio, espressa nel terzo canone, secondo cui il vescovo di Costantinopoli « Nuova Roma » doveva avere il secondo posto dopo quello dell'antica, cioè la precellenza sulle altre Chiese orientali, ledeva l'orgoglio di Antiochia, la piú antica delle Chiese apostoliche, e soprattutto di Alessandria, cui il posto avuto nell'ellenismo e il ruolo del suo vescovo Atanasio nella controversia ariana avevano assicurato una sorta di primazia in Oriente. Questo fatto fu di enorme importanza, poiché doveva provocare nell'epoca immediatamente seguente una tenace ostilità di queste città contro Costantinopoli e dei movimenti separatisti, che si manifesteranno nelle controversie cristologiche del V secolo, in cui, come già prima nella crisi ariana, la teologia si confonde con la politica, e culmineranno piú tardi, nel VII

secolo, nella facile conquista araba dell'Egitto, della Siria e della Palestina.

Dinanzi all'atteggiamento teocratico ed accentratore di Teodosio, l'Occidente reagí con una duplice opposizione. Da una parte vi fu la reazione pagana della classe dirigente della capitale legata alla tradizione dei vecchi riti che si sollevò e gli oppose un usurpatore nel retore Eugenio, dando luogo a una guerra di religione, le cui vicende, prima incerte, si conclusero alla fine felicemente per Teodosio (394). Dall'altra si ebbe l'opposizione del cristianesimo occidentale, che soprattutto per bocca del vescovo di Milano, Ambrogio, levò la sua voce per proclamare con chiarezza l'indipendenza della Chiesa da ogni intromissione dello Stato: « In materia di fede », egli dice in una sua epistola, « i vescovi son giudici degli imperatori cristiani e non gli imperatori giudici dei vescovi ». Sarà questo un elemento di divergenza e poi anche di conflitto tra le due Chiese, e insomma tra Oriente e Occidente, che si perpetuerà.

L'impero comunque aveva fatto un grande passo verso la sua completa cristianizzazione: la politica religiosa di Teodosio segna un punto fermo in questa irreversibile evoluzione: il cristianesimo era ormai la religione ufficiale unica dello Stato. Dopo Teodosio, tutti gli imperatori aderiranno sempre alla fede del Cristo e la Chiesa resterà definitivamente integrata nello Stato, che ufficialmente la proteggerà e la concepirà come il piú importante dei suoi ingranaggi. Questa concezione politica della religione, nel V secolo, continuerà a offrire i motivi di scissione tra Oriente e Occidente. Già al principio del secolo, Roma si trovò in disaccordo con Bizanzio nei riguardi di Giovanni Crisostomo, il patriarca di Costantinopoli che si levò a criticare i costumi troppo mondani dell'imperatrice Eudossia e fu condannato all'esilio (404). Arcadio dominato dalla consorte passionale e volitiva venne in contrasto col fratello Onorio e il papa Innocenzo I separò dalla comunione romana i vescovi orientali nemici di Giovanni.

Ma la tragica fine del Crisostomo aveva messo in luce apertamente anche la rivalità tra Costantinopoli e Alessandria: alla ingiusta condanna del vescovo della città imperiale aveva dato man forte Teofilo, il vescovo alessandrino che si era alleato ai nemici di Giovanni e aveva riunito un sinodo per deporlo. La deposizione e l'esilio di Giovanni eran la sua vittoria.

L'antagonismo tra Bizanzio e gli altri seggi episcopali dell'Oriente e la scissura tra le due parti dell'impero diventavano

sempre piú gravi e profondi in prosieguo di tempo per le dispute dogmatiche intorno alla natura del Cristo, che avevan sempre implicazioni politiche. Il nestorianesimo prima, il monofisismo dopo debbono essere interpretati sotto questa luce.

La dottrina di Nestorio, un prete di Antiochia che era stato elevato al soglio patriarcale di Costantinopoli, dopo il Crisostomo, tendeva a distinguere nel Cristo le due nature, la divina e l'umana, dando maggior rilievo a quella umana: l'uomo-Cristo nato da Maria non era che il vaso che aveva ospitato la divinità. A questa concezione razionalistica si opponeva la dottrina mistica della scuola di Alessandria che vedeva nel Cristo la perfetta fusione dell'umano e del divino. Contro Nestorio, antiocheno e patriarca di Costantinopoli, Alessandria levò il suo vescovo Cirillo e Roma si schierò con Alessandria. Nel terzo concilio ecumenico convocato dall'imperatore Teodosio II a Efeso (431), Nestorio, nonostante l'appoggio del potere imperiale, fu condannato e deposto dal seggio patriarcale. Ancora una volta Alessandria usciva vittoriosa e accresceva il suo prestigio nell'Oriente.

Ma presto l'eresia monofisita doveva fare alleare Roma con Costantinopoli, contro Alessandria. Un discepolo di Cirillo, l'archimandrita Eutiche, portando alle estreme conseguenze la dottrina cristologica del suo maestro, affermava l'annullamento completo dell'elemento umano nell'unica natura divina del Cristo (447). Era la reazione al nestorianesimo. Costantinopoli, attraverso il suo patriarca Flaviano, condannò Eutiche come eretico; il papa Leone I col *Tomo a Flaviano* enunciava la dottrina della duplice natura del Cristo con una chiarezza che avrebbe fatto di questa formula un caposaldo della dogmatica cristiana. Roma riusciva ancora a trovare un ultimo accordo con Bizanzio sul terreno della fede. La reazione di Alessandria ottenne ancora un trionfo nel « Brigantaggio di Efeso » (449), quando il patriarca di Alessandria Dioscoro, ambizioso e senza scrupoli, con la violenza e con la corruzione, ottenne nel concilio colà adunato una professione di fede monofisita. Ma il trionfo fu effimero. Al concilio di Calcedonia (451), quarto ecumenico, veniva sancita la dottrina di papa Leone delle due nature perfette, inseparabili e inconfondibili del Cristo. Costantinopoli trionfava sulla rivale Alessandria, ma si scindeva definitivamente l'unità della Chiesa orientale. Il monofisismo diventava l'emblema dell'antagonismo storico delle province orientali dell'impero. All'Egitto si univa la Siria, che si

trovò d'accordo con Alessandria nell'eresia monofisita contro Costantinopoli e il dogma di Calcedonia. D'altra parte fu lo stesso concilio a scavare un solco ancor piú profondo tra Roma e Bizanzio. Il 28° canone, confermando il 3° del concilio di Costantinopoli del 381, conferiva

privilegi eguali [a quelli del seggio pontificio romano] al Santissimo trono della nuova Roma, poiché la città che si onora della presenza dell'imperatore e del senato... deve, nella gerarchia ecclesiastica, essere esaltata egualmente all'antica Roma e avere il posto immediatamente dopo di essa.

Nello stesso tempo si dava al patriarcato giurisdizione diretta sulle diocesi di Tracia, Ponto ed Asia. Si creava cosí nel patriarca di Costantinopoli un pericoloso concorrente al vescovo di Roma. Leone protestò e rifiutò violentemente questo canone, ma senza ottenere alcun risultato. Nelle posizioni rispettive del papa e del patriarca vi è in germe già lo scisma dell'XI secolo.

Le conseguenze del concilio di Calcedonia furono gravissime per il futuro anche piú lontano, sia nell'ambito ecclesiastico, sia in quello politico, sia ancora in quello culturale. Per esso si definiva ancor meglio la missione di Roma, il cui primato era derivato principalmente dall'essere stata sede apostolica, la sede di Pietro; mentre Costantinopoli rivendicava la sua preminenza ecclesiastica per essere la città imperiale. Un'affermazione ancora di cesaropapismo. La condanna del monofisismo accentuava il separatismo copto e siriano contro la dominazione imperiale bizantina. Alla scissura tra Oriente e Occidente si aggiungeva la divisione dell'Oriente stesso, erede diretto dell'ellenismo. Egitto e Siria abbandoneranno sempre piú l'uso del greco per il copto e il siriaco. Bizanzio rimarrà l'unico centro politico e culturale che continuerà l'ellenismo.

Ma al pericolo del distacco delle province orientali Bizanzio reagí con tutto il possibile vigore. L'usurpatore Basilisco (475-76), conscio dell'estensione e della forza del monofisismo, condannò le decisioni di Calcedonia e il *Tomo* di Leone. Le reazioni dell'ortodossia indussero l'imperatore successivo Zenone ad essere piú prudente. Nel 482, d'accordo col patriarca Acacio, promulgò il celebre « Henoticon », un editto di unione che voleva essere un compromesso tra monofisiti e ortodossi. Non si contentò nessuno, tranne un piccolo gruppo di moderati, i seguaci di Severo di Antiochia. Ma il papa respinse categorica-

mente l'editto, lanciando l'anatema contro il patriarca. Questi eliminò dalla preghiera della sua Chiesa il nome del papa. Era lo scisma tra Roma e Costantinopoli: esso durerà trentacinque anni, poiché il successore di Zenone, Anastasio I, seguace della dottrina di Eutiche, impresse alla politica ecclesiastica una linea sempre piú marcatamente monofisitica. Indizio, questo, ben chiaro che alla fine del V secolo l'impero, che aveva ormai come unica capitale Bizanzio, nonostante il suo universalismo teorico, concentrava i suoi interessi nell'Oriente, là dove era il suo vero avvenire. La « pars occidentis » era ormai completamente in mano ai barbari e anche le ultime parvenze di un governo imperiale erano scomparse da quando il capo degli Eruli, Odoacre, aveva mandato a Costantinopoli le insegne imperiali e aveva riconosciuto la sovranità dell'imperatore orientale, con l'intenzione di tenere l'amministrazione dell'Italia in qualità di mandatario dell'imperatore stesso. L'imperatore che aveva ricevuto la sottomissione formale di Odoacre (476) è lo stesso che promulgò l'« Henoticon ». Piú tardi, nel 488, s'interessò ancora dell'Occidente, ma fu per inviarvi Teoderico l'Amalo, il geniale capo degli Ostrogoti, che doveva soppiantare nel governo dell'Italia Odoacre e liberare dal pericolo barbarico, ancora una volta, l'Oriente.

In realtà, tra il IV e il V secolo, a determinare la fisionomia dell'impero bizantino erano state decisive anche le lotte esterne. Bizanzio era stata costretta a combattere su due fronti: contro l'impero persiano dei Sasanidi ad est, contro le popolazioni barbariche che si affacciavano ai suoi confini, al nord e all'ovest. Cosí sarà sempre nel corso della sua storia. A oriente, non cesserà mai di combattere i grandi Stati che si vengon costituendo l'uno dopo l'altro; sugli altri fronti, dovrà opporre una barriera alle nuove genti barbariche che si avvicenderanno senza tregua alle sue frontiere. Dal risultato diverso che le lotte contro i barbari ebbero in questo periodo per le due parti dell'impero, doveva delinearsi il diverso aspetto che Oriente e Occidente assunsero ed ebbero lungo tutto il medioevo. Il pericolo germanico, che si manifestò in tutta la sua gravità nella battaglia di Adrianopoli del 9 agosto 378, in cui l'esercito imperiale subí una terribile sconfitta e l'imperatore Valente rimase ucciso, se diede grandi preoccupazioni all'Oriente durante tutto il secolo successivo, sommerse nello stesso tempo invece completamente la parte occidentale.

Furono prima i Visigoti, comandati da Alarico, che, dopo aver devastato la penisola balcanica spingendosi fin sotto alle mura di Costantinopoli e all'estremità meridionale della Grecia, passarono poi in Italia e, nel 410, entrarono persino in Roma che, dopo otto secoli dall'invasione gallica, subí il saccheggio di nuovi barbari. Poi, verso la metà del secolo V, le orde unne di Attila, dopo avere umiliato la parte orientale dell'impero, dopo aver ancora saccheggiato la penisola balcanica, marciarono verso l'Occidente, né furono arrestate, dalla sconfitta che loro inflisse il generale Aezio ai Campi Catalaunici (451), dal discendere in Italia. Solo la morte di Attila (453), mentre egli si preparava ad una guerra contro l'impero di Costantinopoli, doveva subitamente disgregare il regno di questi barbari e salvare ancora una volta l'Oriente, mentre gli assassinî di Aezio e di Valentiniano III gettavano l'Italia nel caos. Quando piú tardi si presentò il pericolo ostrogotico non meno grave di quello visigotico e dell'unnico, fu l'abile diplomazia bizantina che riuscí ad allontanarlo da sé. L'investitura concessa a Teoderico del governo d'Italia liberava l'Oriente a spese dell'Occidente.

Cosí, alla fine del V secolo, a un Occidente variopinto di regni barbarici, in cui gli Ostrogoti tenevano l'Italia, i Franchi la Gallia, i Visigoti la Spagna, i Vandali l'Africa, Bizanzio cercava di contrapporre una sua unità politica, ecclesiastica e religiosa, anche se ristretta alle regioni dell'Oriente — il che non significava rinuncia ai diritti imprescrittibili dell'impero universale —: questo era il significato dell'« Henoticon » e della conseguente politica monofisitica degli imperatori che precedettero Giustiniano.

In questi due secoli, anche la cultura di Bizanzio, o meglio della parte orientale dell'impero, assumeva caratteristiche definitive. Il mezzo di espressione era la lingua greca, indizio evidente e particolarmente importante del distacco che si creava tra le due « partes »: mentre scompariva nell'Occidente la conoscenza del greco, anche il latino in Oriente andava perdendo terreno, pur essendo la lingua ufficiale, « nazionale » (« πάτριος φωνή », come dirà ancora Giustiniano), protetta artificiosamente a questo titolo. Il trasferimento della capitale dell'impero romano nel cuore dell'ellenismo, una cancelleria e una burocrazia imperiali che dovevan redigere gli atti ufficiali in latino, un esercito che nella varietà dell'origine dei suoi componenti solo

nella lingua latina poteva trovare un terreno d'intesa; tutti questi fatti non crearono nell'Oriente un durevole centro d'irradiazione della latinità. Né effetti visibili e duraturi ebbe la politica, che sembra fosse stata adottata da Diocleziano e dai suoi immediati successori, tendente a diffondere in Oriente la « lingua nazionale » allo scopo di farne un fattore di unità e di coesione contro le tendenze disgregatrici che preoccupanti si manifestavano in quell'età.

Forse è un frutto di tale politica il fatto che nel IV secolo si incontrino scrittori latini di origine orientale o africana: alti funzionari civili come Claudiano di Alessandria e Macrobio, o ufficiali come Ammiano Marcellino di Antiochia. Ma alla fine del IV secolo, il greco sostituiva il latino anche nell'insegnamento del diritto nella scuola di Berito e, nel VI, Giustiniano, quantunque imbevuto di romanità, abbandonava nella legislazione il latino per il greco. E d'altra parte, mentre a Roma, nell'età repubblicana e imperiale, la gente colta era tutta bilingue (il greco di Cicerone è lingua viva, non libresca, al punto che si trovano in lui testimonianze uniche di un buon numero di parole greche prese al lessico della « coinè » del suo tempo), nel IV secolo il greco in Occidente era assolutamente scomparso dalla cultura media. Restava solo appannaggio di medici e di filosofi, che ne avevano una conoscenza esclusivamente libresca. Uomini come Boezio nel VI secolo rappresentavano rarissime eccezioni. Nel medioevo occidentale « graeca non leguntur ».

A dare la sua impronta alla cultura dell'impero di Costantinopoli fu il IV secolo con il suo risveglio dell'ellenismo e con il lungo periodo di « coesistenza pacifica » tra paganesimo e cristianesimo, la quale permise a questo, dopo il suo definitivo trionfo, di sentire come propria la cultura dell'Ellade.

Il IV secolo, sin dal suo inizio, vide prodursi uno di quei movimenti di ritorno all'antichità, che, prima in Oriente e poi in Occidente, piú volte han rinnovato la cultura con l'immissione della vitalità imperitura della « paideia » classica, sentita come paradigma eterno di formazione dell'umanità. Il termine « Rinascimento » che noi usiamo soprattutto per designare il rinnovamento culturale dei secoli XV e XVI, sotto l'influenza dell'opera ormai classica di Jacob Burckhardt sulla civiltà di tale epoca, si può estendere, come del resto è stato già fatto, ai vari periodi della storia in cui gli ideali della cultura classica sono stati determinanti fattori di civiltà. E si può usare soprat-

tutto per il IV secolo, che all'insegna del ritorno alla letteratura e al pensiero classici, diede vita a una civiltà tra le piú ricche di fermenti creativi che la storia abbia mai avuto e vide realizzarsi la sintesi della religione cristiana e della cultura classica, sintesi che divenne classica a sua volta per i secoli futuri del medioevo — e non soltanto bizantino — e che è valida anche oggi per i milioni di uomini che seguono il cristianesimo. Bizanzio ebbe un'altra « rinascita » nel IX secolo, che ebbe il suo piú famoso rappresentante nel patriarca Fozio: ad essa noi dobbiamo quasi tutto quello che ancora leggiamo della antichità ellenica. E non è piccolo merito. Ma le conseguenze della rinascita del IV secolo sono immensamente piú grandi.

Il ritorno all'ellenismo in questo tempo rappresentava un movimento di opposizione, o diciamo pure di reazione a tutte le tendenze rivoluzionarie e disgregatrici che si venivano manifestando insieme con l'indebolimento della potenza dell'impero romano, a quegli stati d'animo e a quelle correnti di idee che turbarono la tarda antichità e si accompagnavano col senso di insicurezza che ingeneravano le distruzioni delle invasioni e il continuo incombere del pericolo alle frontiere. L'impero romano poggiava sull'idea di universalità soprannazionale, intendeva cioè il suo potere al di sopra delle singole « nationes », al di sopra delle varie « lingue » dei popoli sudditi. La decadenza, la crisi veniva sentita come il dramma delle « nazioni » che attraverso difficoltà e convulsioni, cominciavano a muoversi — a rivelarsi talora — di tra la compagine del grande impero che si sfasciava (Mazzarino). Lo sfasciamento della compagine imperiale infondeva la coscienza del crepuscolo dei valori tradizionali, che l'impero avevano tenuto saldamente insieme.

Anche la cultura sentiva i richiami nazionalistici. Nelle università, che tramandavano le tradizioni culturali dell'ellenismo, maestri e allievi si distinguevano per « nazioni »: Siriaci, Egizi, Cappadoci si raggruppavano tra di loro. Dalle *Vite dei sofisti* di Eunapio di Sardi sappiamo che

> l'Oriente era dominio del siriaco Epifanio; Diofanto l'Arabo aveva per sua parte gli Arabi; il Ponto e le regioni circostanti inviavano i loro allievi all'armeno Proeresio.
>
> (X. 3. 12, p. 68, ed. Giangrande)

Nello stesso tempo, nelle chiese il messaggio cristiano, per

raggiungere piú facilmente il pubblico popolare, assumeva i dialetti regionali sicché il siriaco, il copto, l'armeno cercavano di elevarsi al rango di lingue letterarie.

D'altra parte il cristianesimo e le altre religioni concorrenti minavano dalle fondamenta i valori fondamentali su cui si reggeva il mondo antico. Della libertà ottenuta i cristiani si servivano per cercar di distruggere i culti sui quali l'impero aveva basato per tanto tempo la sua difesa. Masse fanatiche profanavano, saccheggiavano e abbattevano i templi; riducevano al silenzio gli oracoli; chiudevano i teatri; spregiavano i giuochi; lasciavano in abbandono i santuari carichi di storia, per dirigersi in pellegrinaggi verso il Golgota e il Santo Sepolcro. E, intanto, dall'Oriente si succedevano con ritmo costante nuove forme di attese messianiche che sconvolgevano gli spiriti con la promessa di un prossimo rinnovamento del mondo. Dalla Persia, fin dalla seconda metà del III secolo, penetrava nel territorio dell'impero e incontrava un grandioso successo la dottrina dualistica di Mani, i cui apostoli predicavano una specie di guerra santa contro le piú comuni esigenze della vita associata: contro le funzioni civili e militari, cosí come contro la vita familiare e la procreazione. Tali apostoli del manicheismo, camuffandosi anche da discepoli di Gesú, si insinuavano negli ambienti cristiani risvegliando fanatismi antichi che l'organizzazione della Chiesa aveva sopito. Sette estremiste, come quelle dei circumcellioni, degli encratiti, dei montanisti, dei girovaghi, vivevano in maniera anarchica, cosí come anarchica e asociale era la tendenza degli anacoreti cristiani dell'Asia e dell'Egitto che fuggivano dai centri abitati per rifugiarsi solitari nei deserti.

Contro tutte queste tendenze disgregatrici e rivoluzionarie — nazionalismi, opposizione cristiana alla tradizione, ascetismi antisociali — che si manifestavano soprattutto nelle classi subalterne, reagiva il partito legato alla grande tradizione classica, la classe dirigente aristocratica, che difendeva la fede e la cultura dei padri come parte integrante dell'eredità politica e sociale, come ideologia culturale unificatrice di stirpi e paesi diversi nel culto intellettuale delle creazioni immortali dell'Ellade, divenuta con la sua « paideia » patria comune di genti diverse.

Che questa reazione si riportasse alla tradizione ellenica e non a quella romana, è facile spiegare. La parte viva dell'impero era la « pars orientis », la parte che continuava la cultura dell'ellenismo, nelle cui scuole il classicismo come culto

degli scrittori antichi non si era mai spento. Roma era ormai una città obliata, circondata da una cinta di mura come una borgata timorosa di provincia; era stata abbandonata dagli imperatori che avevano cercato altrove le loro sedi; non aveva piú una vita culturale da capitale e quindi la cultura vi si provincializzava. Temistio rifiutò la cattedra che a Roma gli veniva offerta; Libanio non vi mise mai piede. Ma il peso maggiore della « pars orientis » e della cultura ellenica si sente nella decisione di Diocleziano che sceglie come propria sede Nicomedia, nella prima idea di Costantino di porre la nuova capitale sulla pianura di Ilio celebrata da Omero, il poeta che incarnava il genio nazionale ellenico. Roma ebbe piú tardi una reazione simile: la disperata lotta di Simmaco e del suo partito — aristocratici, rappresentanti della piú alta tradizione culturale — contro la rimozione dell'altare della Vittoria dalla Curia.

La rinascita dell'ellenismo, che culmina nel breve regno di Giuliano, ma che è gravida di conseguenze per i secoli futuri, voleva essere una restaurazione completa dei valori classici della vita, nella cultura come nella politica, come anche nel culto degli dei pagani: della cultura ellenica si faceva una religione e un articolo di fede.

Quale profondità di penetrazione poteva avere una tal rinascenza? Si è detto che il tentativo giulianeo di ritorno al paganesimo, ad un paganesimo artificioso impregnato di elementi mistici contemporanei diversi, fallí; e ciò potrebbe far pensare a un effimero sogno di epigono concepito librescamente a tavolino, senza conseguenze. Ma non fu cosí. Il ritorno del IV secolo all'ellenismo aveva le sue radici in una tradizione culturale che viveva nelle scuole, che si esprimeva nella sofistica. L'età di Diocleziano e di Costantino, col ritorno all'ordine e alla prosperità, dopo la grave crisi del III secolo, aveva visto le scuole dei retori rapidamente riempirsi di studenti che dovevano ricostituire la classe dirigente. Essi si sarebbero inseriti nella complicata macchina della burocrazia imperiale, avrebbero amministrato la giustizia, avrebbero persino raggiunto le piú alte cariche del Palazzo. Principi e alti funzionari cercavano di cattivarsi la simpatia dei sofisti, poiché i retori coi loro panegirici, coi loro discorsi ufficiali assolvevano in certo modo il ruolo del nostro giornalismo, avevano grande influenza sulla formazione della pubblica opinione. Essi erano i portavoce del governo, ma anche, e soprattutto in momenti di crisi, indicavano ai governanti la via da seguire esprimendo i voti di

certi strati della società. L'imperatore doveva ascoltare, due o tre volte l'anno, l'elogio del Cesare ideale che essi facevano dinanzi a lui e talora doveva adattarvisi, anche inconsciamente, per non deludere le attese. E i sofisti spesso erano anche filosofi che dirigevano le aspirazioni mistiche del loro tempo, esercitando un'azione possente, la cui influenza non era trascurabile nemmeno dalle grandi religioni che all'ellenismo dovettero ispirarsi per meglio combatterlo.

Il cristianesimo, soprattutto, doveva sentire gli effetti di questa rinascita. Dopo Costantino il messaggio di Cristo tendeva a diffondersi e a diventare concezione completa, totale della vita con ambizioni politiche e culturali sempre piú dilatantisi. L'inserimento dei cristiani nella classe dirigente richiedeva necessariamente come contropartita da parte loro l'adozione della cultura tradizionale, l'accettazione dell'eredità filosofica e letteraria della civiltà in cui essi vivevano. Se cristianesimo e impero si eran già fusi nella persona stessa dell'imperatore, una fusione simile poteva avvenire nella concezione della vita, nella cultura. Era quasi naturale, dal momento che le istituzioni politiche del paganesimo erano state suscettibili di una cristianizzazione ufficiale al punto da accettare un adattamento cristiano persino della teologia imperiale, che il cristianesimo accettasse la tradizione pagana con le sue forme artistiche e di pensiero che eran le piú eccelse che l'umanità avesse creato. Se già prima dell'età costantiniana il messaggio cristiano aveva cercato di ricavare dalla sua intima essenza elementi traducibili in termini di speculazione razionale, sugli schemi del pensiero classico, sia con gli apologisti, sia, soprattutto, con la scuola di Alessandria, particolarmente con Origene, questa esigenza diventava indilazionabile nel IV secolo, quando la libertà concessa al cristianesimo aveva stabilito un regime di « coesistenza pacifica ». La scuola, che costituiva nell'impero la via obbligata per giungere a una funzione pubblica, per occupare un posto nei tribunali, nel senato, nel foro, nell'amministrazione delle province, fu il terreno d'incontro della società cristiana con le venerande tradizioni classiche. Nel trapasso dell'impero dalla professione pagana a quella cristiana, l'organizzazione e i programmi scolastici non mutarono. La « paideia » classica, che prescriveva dei modelli letterari precisi da seguire, e la tradizione culturale scolastica tramandata ininterrottamente dal passato costituivano un'eredità che non poteva essere soppiantata.

I giovani delle classi colte frequentavano le scuole dei grammatici, dei retori, dei filosofi dove s'imparava soprattutto il culto della forma, si tendeva laboriosamente, attraverso l'imitazione dei classici, a raggiungere il loro stile: ogni argomento aveva un particolare modello che bisognava seguire, sia nella grammatica, sia nel lessico, sia ancora nell'ordine delle parole, il quale era preordinato a raggiungere, mediante regole sottili, una cadenza e una sonorità che solleticassero l'orecchio dell'uditorio nella lettura ad alta voce. Poesia e prosa eran frutto dell'applicazione delle regole retoriche che regnavan sovrane. La lingua doveva essere quella stessa dei modelli, dei generi che si seguivano come paradigmi e quindi perdeva sempre piú ogni appiglio con la realtà attuale.

In queste scuole tradizionali acquistavano la loro istruzione anche i cristiani, che nell'antichità non ebbero mai scuole proprie. Anzi, già dal tempo di Costanzo vi eran dei professori cristiani tra gli oratori piú famosi, e il loro insegnamento non differiva da quello dei pagani. Cosí Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo furono allievi del pagano Libanio; Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo ascoltarono i professori pagani di Atene; mentre il pagano Eunapio fu allievo del cristiano Proeresio. Né le alte sfere cristiane si opposero mai a questa comunità di insegnamento.

In questa comunione culturale, il cristianesimo assumeva e faceva propri i mezzi di espressione della letteratura pagana, la quale, dinanzi al cristianesimo trionfante, nell'estrema difesa dell'antica tradizione, trovava ora ampia materia, possente e drammatica ispirazione e l'occasione per gettare i suoi ultimi sprazzi di luce. Si operava cosí una trasposizione per cui, attraverso le stesse forme letterarie e le stesse forme di pensiero, si esprimevano due mondi diversi, due diverse concezioni della vita: il vino nuovo si adattava a stare in otri vecchi, ma consacrati dalla nobiltà della tradizione. V'è di piú: i medesimi letterati, passando ad un certo punto della loro vita dal paganesimo al cristianesimo, non avevano da mutare né maniera né stile né pensiero: Sinesio, all'inizio del V secolo, raggiunse il soglio episcopale pur proclamandosi neoplatonico e i suoi *Inni* cristiani son costruiti sui ritmi della grande lirica ellenica.

Ma non soltanto le forme esteriori dell'antica cultura pagana passavano nella nuova religione. Anche il contenuto di pensiero rappresentato in questo periodo particolarmente da quella fusione di tutte le dottrine antiche che costituí il neoplatonismo, confluiva largamente nella nuova fede fornendole i mezzi per acquistare razionalità e diventare accettabile dalle classi colte, adeguandosi alla loro formazione intellettuale. Coi tre grandi Cappadoci e con Giovanni Crisostomo forme e pensiero classico venivano assimilati nel messaggio cristiano e divenivano sangue del suo sangue. Contribuí notevolmente a quest'assimilazione cristiana del pensiero ellenico il bisogno della nuova religione ormai lecita, di definire la sua dottrina, di formulare i suoi dogmi principali e di difenderli contro il paganesimo e le deviazioni dell'ortodossia. Alle apologie contro i pagani, si aggiungevano ora i trattati dogmatici e polemici contro movimenti di opinione che, all'interno della Chiesa, scuotevano il fondamento stesso della fede (arianesimo). Fu questo il periodo dei grandi concili, cui si accompagnò un'intensa attività teologica, nella quale furono impegnati la maggior parte degli scrittori con opere consacrate alla polemica intorno al dogma. Nelle controversie dogmatiche, nella formulazione della nuova teologia erano necessari la dialettica e il metodo della filosofia, e, naturalmente, coi procedimenti formali, penetravano nel pensiero teologico cristiano anche i concetti elaborati dalle scuole filosofiche: dal platonismo, dal peripato, dallo stoicismo.

Nello stesso tempo, l'arte oratoria elaborata nelle scuole elleniche dava alla Chiesa, che con la libertà usciva dal chiuso a predicare al mondo la nuova fede, una forma di letteratura che resterà di fondamentale importanza in tutto lo sviluppo della Chiesa orientale, l'omiletica. Basilio e Giovanni Crisostomo, soprattutto, espressero nei loro sermoni l'idea cristiana del mondo e l'etica nuova della carità unendo i mezzi piú raffinati offerti dalla « seconda sofistica » all'esuberanza del sentimento mirante a toccare le coscienze, e crearono modelli validi per i secoli futuri. E, ancora, nella tradizione della letteratura epistolare del mondo ellenistico, si sviluppava abbondante l'epistolografia cristiana. Le lettere, quasi sempre destinate alla pubblicazione, si conformavano nella lingua e nello stile alle regole dell'epistolografia classica; ma esprimevano, oltre agli interessi particolari dei loro autori, anche discussioni dottrinali, aspetti della vita economica e sociale, politica e religiosa. Modelli del genere sono le numerose lettere di Basilio, insuperabili per la lingua, lo stile, per il calore del sentimento e per la varietà degli argomenti; o quelle di Gregorio di Nazianzo, irreprensibili nello stile atticistico e nell'aderenza alle

regole del genere, ma nello stesso tempo piene di spirito e di ironia, di eleganza e di brio; o quelle di Gregorio di Nissa, piene di saggezza e di praticità; o, ancora, quelle di Giovanni Crisostomo, sia che esortino alla morale cristiana, sia che esprimano il nobile carattere dell'autore incapace, pur nell'ingiusto esilio, e di debolezza e di odio.

Alla storiografia giudeo-ellenistica e alle storie delle scuole filosofiche dell'ellenismo si ispirava anche la creazione nuova della Chiesa cristiana, la storia ecclesiastica, che intendeva esaltare, attraverso la narrazione dei tre secoli di conflitti con lo Stato e di persecuzioni, il provvidenziale trionfo finale della nuova fede.

In questo sforzo di adattamento di forme e di dottrine già consacrate, in questa fusione consapevole del vecchio col nuovo, che rinnovava il vecchio e dava dignità e vigore al nuovo, consiste la grandezza del IV secolo: in esso si ponevano le basi definitive della cultura del medioevo bizantino: una cultura che accoglieva il nuovo, il rivoluzionario del messaggio cristiano, ma senza soluzione di continuità, senza fratture col passato. Nasceva una cultura rinnovata che diventava a sua volta paradigmatica per il futuro e i Padri del IV secolo saranno i « classici » di tutta la letteratura religiosa successiva.

Ma il necessario e fatale adeguamento del messaggio cristiano alla storia incontrò l'incomprensione e l'opposizione del monachesimo, che, nato tra le classi inferiori dell'Egitto, reagí alla mondanizzazione della Chiesa conseguente alla libertà e, in una radicale voluttà di rinuncia, respinse ogni compromesso tra cultura classica e religione cristiana. Tuttavia, se le primitive comunità monastiche prescrivevano come base di vita il lavoro manuale e la preghiera e scoraggiavano ogni attività teologica e letteraria, col tempo letteratura e istruzione penetrarono anche nei monasteri, che pur restarono pressoché costantemente avversi alla cultura classica. Il monachesimo produsse cosí una sua propria letteratura che consistette soprattutto in biografie dei monaci piú celebri, in regole e prescrizioni disciplinari, in libri ascetici ed edificanti scritti per guidare le anime alla perfezione e dare una interpretazione delle regole per i monaci: una letteratura che si mantenne lontana dalle scuole di retorica e che, rivolta a chi della cultura aristocratica classica non partecipava, si espresse generalmente nella lingua dell'uso comune.

Nel IV secolo, dunque, si compiva lo sforzo piú imponente

di sintesi tra la cultura ellenistica e il messaggio cristiano. Ma questo sforzo sembra aver esaurito la vitalità stessa che l'aveva prodotto. Nel V secolo avveniva un ristagno. Il paganesimo, perduta la sua ultima battaglia con l'imperatore Giuliano, trovava il suo estremo rifugio nella scuola, all'ombra della quale visse gli ultimi guizzi di una vita stenta, di una lenta agonia: non aveva piú nessuna parola nuova da dire. I ripensamenti neoplatonici di Proclo erano astratti e scolastici e non schiudevano vie nuove al pensiero. E la poesia epica dell'Egitto, anche nel suo rappresentante piú illustre, Nonno, visse soltanto dei ricordi di un fascinoso passato nella cui rievocazione sembrò consolarsi del presente.

Ma anche il cristianesimo trionfante, dopo l'assimilazione dell'ellenismo e la formulazione delle dottrine fondamentali consegnate nel *Simbolo*, perdeva vigore. La grande controversia ariana, nel IV secolo, aveva appassionato tutto il mondo cristiano sia per la sua importanza religiosa e politica sia per la statura degli avversari che avevano partecipato alla polemica. Ma era stata proprio la crisi ariana a determinare una certa sclerotizzazione nel pensiero cristiano, appunto fissando il dogma. Nestorianesimo e monofisismo danno luogo soltanto a una eristica già riservata a cerchie ristrette, che elabora un pensiero che gira su se stesso e si immerge in discussioni sottili, sempre piú sottili. Ma i problemi si discutono ormai solo appoggiandosi all'autorità, citando gli scritti dei Padri. E anche il vigore di un apostolato attivo nel mondo, quale era stato concepito da Basilio e dal Crisostomo, dilegua di fronte all'ascetismo monastico sempre piú lontano dalla società e dalla vita.

Capitolo secondo

Eusebio di Cesarea

Se Costantino è il primo imperatore cui compete l'appellativo di « bizantino » e per aver trasferito la capitale dell'impero a Bizanzio e per aver inserito il cristianesimo nella vita dell'impero, eventi che diedero un nuovo corso alla storia e iniziarono una nuova età, Eusebio di Cesarea, che nella sua opera riflette questi radicali cambiamenti, è di diritto il primo scrittore bizantino. Egli ha operato l'adattamento del pensiero storico pagano alla nuova realtà data dalla vittoria del cristianesimo, creando la « storia ecclesiastica », e ha posto i fondamenti di una teologia politica cristiana, derivata da quella pagana, che fu alla base dell'ideologia imperiale bizantina.

Eusebio, nato verso il 260 probabilmente a Cesarea di Palestina, si formò alla scuola del dotto Panfilo, di cui si sentiva figlio spirituale, come indica il genitivo « toû Pamphílou » che egli stesso faceva seguire al suo nome. Panfilo si collegava alla scuola di Alessandria attraverso l'insegnamento di Origene, che durante il suo esilio si era stabilito a Cesarea e vi aveva fondato una scuola e una biblioteca. La biblioteca in seguito ad ampliamenti era divenuta considerevole. Dopo il martirio di Panfilo, nella persecuzione di Massimino Daia (310), Eusebio, scampato alla morte con la fuga, tornò a Cesarea quando ai cristiani fu concessa la libertà e, allora, fu innalzato al seggio episcopale della sua città (ca. 314). Lo occupò fino alla morte avvenuta verso il 340.

Eusebio fu testimone dell'ascesa graduale del cristianesimo durante il regno di Costantino e delle controversie dottrinali che la libertà aveva incrementato; parteggiò per gli ariani anche dopo il concilio di Nicea, pur avendo in esso votato contro Ario, forse per secondare il desiderio dell'imperatore. La sua operosità fu grandissima sia nel campo degli studi sia nella partecipazione attiva alla vita politica e religiosa del suo tempo.

E godette del favore di Costantino, che ammirò sconfinatamente come l'instauratore dei rapporti pacifici tra Stato e Chiesa, dopo il periodo di sanguinose persecuzioni che lo aveva preceduto.

Della sua abbondante produzione esegetica, dogmatica, apologetica, storica, oratoria buona parte si è salvata ed è per noi d'importanza grandissima, soprattutto perché il suo metodo di lavoro, fatto di continue inserzioni di testi e di documenti per noi altrimenti perduti, ha fatto sí che ci pervenissero testimonianze preziose di carattere storico, apologetico e dottrinale, che costituiscono per lo studioso moderno quasi il surrogato della ricchissima biblioteca di Cesarea.

Tra gli scritti apologetici di Eusebio merita soprattutto di essere ricordata la grande opera costituita da due parti che si integrano: la *Preparazione Evangelica* (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή) e la *Dimostrazione Evangelica* (Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις). La prima comprende quindici libri che ci son giunti per intero; la seconda era in venti libri, di cui ci son conservati solo i primi dieci e un notevole frammento del quindicesimo. L'apologetica di Eusebio mira alla diffusione del « kerygma » cristiano nel mondo ellenistico: seguendo le orme di Origene, Eusebio cerca un accordo tra la fede cristiana e il pensiero pagano e giunge alla costruzione di una specie di teosofia, una scienza del divino, tale da ottenere l'assoluta adesione della ragione. La confutazione dell'idolatria vien fatta con l'uso di ampie citazioni da scrittori pagani; viene ribadita l'affinità tra la dottrina platonica e la religione giudaica e si insiste sul tema — già caro all'apologetica — dell'anteriorità cronologica dei profeti e di Mosè rispetto ai grandi filosofi greci: dai profeti dunque dipenderebbero le migliori idee della filosofia greca, e Platone soprattutto avrebbe attinto largamente a Mosè. Nel Cristo è da vedere colui che è venuto a insegnare a tutti gli uomini a vivere secondo le norme della filosofia. Il cristianesimo veniva cosí presentato in una nuova prospettiva storica: come l'intermediario tra l'ellenismo e il giudaismo, il punto d'incontro tra filosofia e rivelazione. Il vero Dio è comune agli Elleni, ai Giudei e ai Cristiani. È questo un potente tentativo di sintesi tra ellenismo, giudaismo e cristianesimo, che cessano di essere ritenuti termini antitetici. Per questa strada avrebbero proceduto i Padri della Chiesa del IV e del V secolo.

Ma il nome di Eusebio è particolarmente legato ai suoi

scritti storici, i quali — è da dirsi subito — rispondono alle stesse esigenze di propaganda cristiana dell'opera apologetica. La *Cronica* (il titolo intero con cui la cita l'autore è: *Canoni cronologici ed epitome della storia universale degli Elleni e dei barbari*, Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων) comprendeva due parti: la prima era un rapido riassunto della storia dei Caldei, degli Assiri, degli Ebrei, degli Egizi, dei Greci e dei Romani, condotto su varie fonti che venivano ampiamente citate; la seconda conteneva tavole sinottiche delle concordanze cronologiche dei principali eventi della storia universale sacra e anche profana. L'opera si ispirava alla *Cronografia* di Sesto Giulio Africano, uno scrittore cristiano che al principio del III secolo aveva tentato per primo, con intenti apologetici, una sistemazione sincronica della storia universale. Il motivo apologetico che stava alla base della *Cronica* di Eusebio era diventato già tradizionale. Gli Elleni venivano contrapposti ai barbari, con il qual termine venivano indicate le popolazioni non greche in generale, ma anche gli Ebrei. Ma gli Elleni venivano considerati recenti, quasi dei fanciulli, rispetto ai barbari e agli Ebrei. Le loro dottrine filosofiche erano attinte ai barbari che li avevan preceduti, e particolarmente ai profeti ebraici e a Mosè, che eran giudicati privilegiati e per la loro antichità e per l'eccellenza della loro dottrina e, soprattutto, per la loro ispirazione divina (rivelazione). Il cristianesimo, dunque, che del giudaismo era la naturale continuazione, non era una novità, come obiettavano i pagani; esso si rifaceva alla piú alta antichità e alla rivelazione, cui gli Elleni stessi avevano attinto quanto nelle loro dottrine filosofiche era accettabile.

La storia assumeva cosí dimensioni veramente universali, con una visione e una interpretazione unitaria, con una « filosofia » che dava una finalità unica a tutti gli eventi del mondo, visti come svolgimento provvidenzialmente regolato di un processo continuo e coerente, tendente al fine supremo dell'attuazione del regno di Dio preordinato « ab aeterno » nella mente divina. Gli eventi storici costituivano come una rivelazione del Logos eterno manifestantesi nella realtà di istituti e di tradizioni e si collegavano fra di loro nello schema giudeo-cristiano della redenzione, della salvezza del genere umano: era questo il fine supremo a cui concorrevano tutti i popoli, quali strumenti dell'attuazione del piano della Provvidenza. E la sto-

E godette del favore di Costantino, che ammirò sconfinatamente come l'instauratore dei rapporti pacifici tra Stato e Chiesa, dopo il periodo di sanguinose persecuzioni che lo aveva preceduto.

Della sua abbondante produzione esegetica, dogmatica, apologetica, storica, oratoria buona parte si è salvata ed è per noi d'importanza grandissima, soprattutto perché il suo metodo di lavoro, fatto di continue inserzioni di testi e di documenti per noi altrimenti perduti, ha fatto sí che ci pervenissero testimonianze preziose di carattere storico, apologetico e dottrinale, che costituiscono per lo studioso moderno quasi il surrogato della ricchissima biblioteca di Cesarea.

Tra gli scritti apologetici di Eusebio merita soprattutto di essere ricordata la grande opera costituita da due parti che si integrano: la *Preparazione Evangelica* (Εὐαγγελικὴ προπαρασκευή) e la *Dimostrazione Evangelica* (Εὐαγγελικὴ ἀπόδειξις). La prima comprende quindici libri che ci son giunti per intero; la seconda era in venti libri, di cui ci son conservati solo i primi dieci e un notevole frammento del quindicesimo. L'apologetica di Eusebio mira alla diffusione del « kerygma » cristiano nel mondo ellenistico: seguendo le orme di Origene, Eusebio cerca un accordo tra la fede cristiana e il pensiero pagano e giunge alla costruzione di una specie di teosofia, una scienza del divino, tale da ottenere l'assoluta adesione della ragione. La confutazione dell'idolatria vien fatta con l'uso di ampie citazioni da scrittori pagani; viene ribadita l'affinità tra la dottrina platonica e la religione giudaica e si insiste sul tema — già caro all'apologetica — dell'anteriorità cronologica dei profeti e di Mosè rispetto ai grandi filosofi greci: dai profeti dunque dipenderebbero le migliori idee della filosofia greca, e Platone soprattutto avrebbe attinto largamente a Mosè. Nel Cristo è da vedere colui che è venuto a insegnare a tutti gli uomini a vivere secondo le norme della filosofia. Il cristianesimo veniva cosí presentato in una nuova prospettiva storica: come l'intermediario tra l'ellenismo e il giudaismo, il punto d'incontro tra filosofia e rivelazione. Il vero Dio è comune agli Elleni, ai Giudei e ai Cristiani. È questo un potente tentativo di sintesi tra ellenismo, giudaismo e cristianesimo, che cessano di essere ritenuti termini antitetici. Per questa strada avrebbero proceduto i Padri della Chiesa del IV e del V secolo.

Ma il nome di Eusebio è particolarmente legato ai suoi

scritti storici, i quali — è da dirsi subito — rispondono alle stesse esigenze di propaganda cristiana dell'opera apologetica. La *Cronica* (il titolo intero con cui la cita l'autore è: *Canoni cronologici ed epitome della storia universale degli Elleni e dei barbari*, Χρονικοὶ κανόνες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων) comprendeva due parti: la prima era un rapido riassunto della storia dei Caldei, degli Assiri, degli Ebrei, degli Egizi, dei Greci e dei Romani, condotto su varie fonti che venivano ampiamente citate; la seconda conteneva tavole sinottiche delle concordanze cronologiche dei principali eventi della storia universale sacra e anche profana. L'opera si ispirava alla *Cronografia* di Sesto Giulio Africano, uno scrittore cristiano che al principio del III secolo aveva tentato per primo, con intenti apologetici, una sistemazione sincronica della storia universale. Il motivo apologetico che stava alla base della *Cronica* di Eusebio era diventato già tradizionale. Gli Elleni venivano contrapposti ai barbari, con il qual termine venivano indicate le popolazioni non greche in generale, ma anche gli Ebrei. Ma gli Elleni venivano considerati recenti, quasi dei fanciulli, rispetto ai barbari e agli Ebrei. Le loro dottrine filosofiche erano attinte ai barbari che li avevan preceduti, e particolarmente ai profeti ebraici e a Mosè, che eran giudicati privilegiati e per la loro antichità e per l'eccellenza della loro dottrina e, soprattutto, per la loro ispirazione divina (rivelazione). Il cristianesimo, dunque, che del giudaismo era la naturale continuazione, non era una novità, come obiettavano i pagani; esso si rifaceva alla piú alta antichità e alla rivelazione, cui gli Elleni stessi avevano attinto quanto nelle loro dottrine filosofiche era accettabile.

La storia assumeva cosí dimensioni veramente universali, con una visione e una interpretazione unitaria, con una « filosofia » che dava una finalità unica a tutti gli eventi del mondo, visti come svolgimento provvidenzialmente regolato di un processo continuo e coerente, tendente al fine supremo dell'attuazione del regno di Dio preordinato « ab aeterno » nella mente divina. Gli eventi storici costituivano come una rivelazione del Logos eterno manifestantesi nella realtà di istituti e di tradizioni e si collegavano fra di loro nello schema giudeo-cristiano della redenzione, della salvezza del genere umano: era questo il fine supremo a cui concorrevano tutti i popoli, quali strumenti dell'attuazione del piano della Provvidenza. E la sto-

ria anteriore alla incarnazione del Logos era considerata come preparazione alla redenzione: « preparazione evangelica ».

Di tale tesi apologetica era la naturale alleata la cronologia, i sincronismi tra la storia dei barbari e quella degli Elleni. A questa esigenza, già sentita nei secoli precedenti da Taziano, da Clemente Alessandrino, da Sesto Giulio Africano, da Ippolito di Roma, rispondeva anche la cronologia comparata di Eusebio. Egli tuttavia per primo sembra che abbia presentato i fatti delle varie nazioni in colonne parallele (canoni) che dessero una visione sinottica dei sincronismi, in modo che apparisse evidente la priorità della rivelazione rispetto al pensiero ellenico. Inoltre, per dare maggior valore scientifico alla sua opera, Eusebio, a differenza dei suoi predecessori Sesto Giulio Africano e Ippolito, abbandonava i calcoli millenaristici, che costringevano la cronologia cristiana a tener conto non soltanto del principio ma anche della fine (l'escatologia era parte essenziale del cristianesimo primitivo e l'autorità dell'*Apocalissi* attribuita a san Giovanni sanciva la fede nel millennio), ed evitando i trabocchetti cronologici della prima parte della *Genesi*, assumeva come punto di partenza della sua cronologia l'anno della nascita di Abramo (2016-15 a. C.). L'opera risultava divisa in cinque periodi: 1) da Abramo alla caduta di Troia; 2) dalla caduta di Troia alla prima Olimpiade; 3) dalla prima Olimpiade al secondo anno del regno di Dario; 4) dal secondo anno del regno di Dario alla morte di Cristo; 5) dalla morte di Cristo al 303 d. C. Liberata dalle pastoie del millennio, fondata sulla base ampia delle migliori fonti, condotta con un certo vaglio critico, la *Cronica* di Eusebio, pur con i difetti inerenti alla sua natura oscillante tra l'opera scientifica e lo strumento di propaganda, segnava un superamento sugli scritti precedenti del genere.

Del testo originale greco non ci son giunti che frammenti ed estratti; ma ci è pervenuta della prima parte un'anonima traduzione armena del VI secolo, non sappiamo quanto fedele all'originale; della seconda parte abbiamo il rifacimento latino compiuto da san Gerolamo a Costantinopoli nel 380, il quale vi ha inserito molte notizie, specie di storia romana, e l'ha prolungato fino all'anno della morte di Valente (378).

La *Cronica* è un libro fondamentale per la storiografia medievale: ad essa nel mondo bizantino si collegano tutte le cronografie universali da Malala in poi; né minore è l'influenza che essa ha esercitato nell'Occidente attraverso la traduzione

geronimiana. E la concezione provvidenziale della storia, ripresa e precisata da Agostino e da Paolo Orosio, sarà uno degli elementi fondamentali della spiritualità mediolatina.

Ma l'opera che costituisce il titolo di maggior gloria di Eusebio è la *Storia Ecclesiastica* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία). Di questo nuovo genere storiografico egli fu l'inventore: per primo infatti comprese che lo sviluppo della Chiesa cristiana, ricco di episodi drammatici — persecuzioni, eresie, scismi e infine la vittoria trionfale —, poteva essere materia di storia, e ne fece la narrazione dalle origini ai suoi tempi. L'opera, che ebbe per cura dello stesso autore varie edizioni rivedute, rimaneggiate e aggiornate (la prima probabilmente del 312, l'ultima posteriore al 326), è, nella forma attuale, in dieci libri e copre il periodo dalla fondazione della Chiesa alla disfatta di Licinio (324) e alla riunificazione dell'impero nelle mani di Costantino. Ma si ingannerebbe chi sperasse di trovare in Eusebio una esposizione continua e ordinata dello sviluppo della Chiesa attraverso le tappe piú salienti e significative: egli non possedeva né le qualità letterarie né la capacità di composizione che richiedeva un tale assunto. La dimostrazione della sua tesi apologetica del progresso e del trionfo finale del cristianesimo è fornita non attraverso l'eloquenza di un retore, ma mediante la citazione di testimonianze e di documenti. L'opera cosí risulta una specie di mosaico di materiale e di fonti, ma questo è pregio per noi inestimabile. Eusebio deliberatamente non seguí il metodo di considerare la storia come « opus oratorium maxime », in cui vi fossero molti discorsi inventati e pochissimi documenti autentici; fece anzi il contrario: non inserí discorsi, ma diede grande quantità di documenti. Solo nell'ultimo libro, il decimo, quand'egli doveva celebrare la vittoria della Chiesa sui suoi nemici ed esaltare l'avvento di un imperatore cristiano, passò dalla semplicità dei primi libri all'enfasi del panegirico.

Eusebio era cosciente di scrivere un nuovo tipo di storia, differente dai generi storici tradizionali. Per la sua *Storia Ecclesiastica* cercò i precedenti da una parte nella storiografia giudeo-ellenistica, rappresentata particolarmente da Flavio Giuseppe, e dall'altra nelle storie di scuole filosofiche. La storiografia giudeo-ellenistica gli offriva il modello della storia di una particolare « nazione », diversa e contrapposta alle nazioni pagane, per la quale particolare importanza aveva l'antichità rispetto ai tempi recenti, la religione rispetto alla politica. Di

tale storiografia era proprio anche il tono apologetico e in essa
si trovavano le digressioni dottrinali e l'esibizione (anche se
in quantità minore) di documenti. Al modello della storio-
grafia giudeo-ellenistica Eusebio combinò il metodo della sto-
riografia delle scuole filosofiche, poiché la Chiesa veniva con-
siderata un grande « didaskaleion », una scuola di pensiero.
Le liste dei vescovi delle piú importanti comunità e dei mae-
stri che avevano insegnato la parola di Dio in ogni generazione
corrispondevano alle successioni degli scolarchi; e alle scuole
filosofiche, cosí come alla Chiesa, eran proprie controversie
dottrinali e questioni di autenticità. Ma, pur seguendo tali
orme, Eusebio diede alla sua storia caratteristiche nuove, cosí
come nuova era la posizione del cristianesimo rispetto alle an-
tiche filosofie e alle istituzioni tradizionali. Parte preponderan-
te avevano nella storia della Chiesa le eresie e le persecuzioni.
Ora, l'eresia presuppone una ortodossia che poggia sulla auto-
rità della rivelazione: concezione del tutto nuova che non po-
teva avere corrispondenza in nessuna scuola filosofica; la per-
secuzione discendeva da un conflitto del tutto nuovo tra il
potere imperiale sempre piú concepito in maniera sacrale e
carismatica e la professione cristiana che, postulando la realtà
trascendente di un regno di Dio, tendeva a svalutare automa-
ticamente, dal punto di vista morale e religioso, e l'organizza-
zione statale e le pretese divine del sovrano. E alla base di
tutta l'esposizione eusebiana vi è un atteggiamento mistico
del tutto nuovo: la storia della Chiesa è una specie di « dimo-
strazione evangelica », una prova della permanente e imma-
nente rivelazione del Logos divino in mezzo agli uomini. È
questo un altro aspetto della « filosofia della storia » di Euse-
bio che vede culminare l'azione provvidenziale del Logos nel-
l'affermazione del cristianesimo, che del Logos eterno è la su-
prema incarnazione e realizzazione. All'esposizione storica di
fatti nuovi Eusebio diede una forma nuova, e della novità si
accorsero i contemporanei e i posteri che all'opera decretarono
un vastissimo successo con traduzioni, continuazioni e imita-
zioni. In Oriente la *Storia Ecclesiastica* fu tradotta in siriaco,
in armeno e in copto; in Occidente fu tradotta, nel 403, in la-
tino (con frequenti parafrasi ed errori) da Rufino di Aquileia,
il quale vi aggiunse di suo due libri che narrano gli avveni-
menti della Chiesa fino alla morte di Teodosio il Grande (395).
E fu imitata e continuata in tutta una serie di storie della Chie-
sa che alla storia eusebiana si ispirarono nella struttura e nel

metodo fino all'età giustinianea. Ma forse il debito della sto-
riografia alla creazione di Eusebio è ancor piú grande, se, come
ha acutamente visto il Momigliano, all'influenza della storia
ecclesiastica trattata, sull'esempio eusebiano, con grande spie-
gamento di erudizione e con scrupolosa cura per l'analisi delle
fonti, nella ripresa che essa ebbe nei secoli dal XVI al XVIII,
in conseguenza della Riforma, è dovuto il passaggio dalla reto-
rica e dal pragmatismo all'apparato erudito della moderna
storiografia politica.

Accanto alle opere storiche meritano di essere ricordati
particolarmente due scritti eusebiani che gettano una singolare
luce sulla figura del loro autore nei panni di abile vescovo
cortigiano di Costantino. Essi sono: il *Triakontaeterikós*, pa-
negirico pronunciato da Eusebio in occasione dei « Tricenna-
lia », la celebrazione del trentesimo anniversario dell'ascesa al
trono del primo imperatore cristiano, il 25 luglio del 335, nel
palazzo di Costantinopoli; e la *Vita di Costantino*, una tratta-
zione biografico-encomiastica del sovrano cristiano composta
dopo la sua morte (337), in quattro libri.

Il *Triakontaeterikós*, modellato sui « Logoi basilikoi » del-
la tradizione pagana, di cui esempi notevoli son quelli rivolti
a Traiano da Dione di Prusa, esalta in Costantino il sovrano
ideale descritto con tratti presi al platonismo e allo stoicismo,
ma soprattutto alla Scrittura e all'insegnamento cristiano: Co-
stantino è l'interprete del Logos divino, che invita alla cono-
scenza di Dio e bandisce agli uomini le leggi della verità reli-
giosa; è colui che mostra agli uomini, perché lo conoscano, il
« segno della salvezza, il talismano della potenza romana, del-
l'impero universale ». Ma lo scritto è soprattutto importante
perché in esso è esposta una teologia politica dell'impero cri-
stiano, adattamento della filosofia politica ellenistica che aveva
profondamente permeato l'ideologia dell'impero romano, dan-
dogli sempre piú una prospettiva carismatica. L'impero costan-
tiniano, secondo la visione eusebiana, è « l'imitazione del po-
tere monarchico celeste », perché su quello celeste Costantino
ha modellato deliberatamente il suo governo terreno. E come
l'impero è « mimesis » del regno dei cieli cosí il basileus è
l'« antimimos » del re celeste, di Dio. Costantino

investito com'è di un'immagine di sovranità celeste, rivolge in alto
il suo sguardo e regola il suo governo terreno sul modello di quel-

l'archetipo divino, ricevendo forza dalla conformità con la monarchia divina. E questa conformità è concessa dal Sovrano universale soltanto all'uomo tra le creature di questa terra: perché autore del sommo potere è Lui solo, che stabilí che tutto dovrà ubbidire al reggimento di uno solo. E certo la monarchia trascende ogni altra costituzione e forma di governo: poiché quella democratica forma di potere che ad essa si oppone, può essere piuttosto caratterizzata come anarchia e disordine.

(cap. 3)

Attraverso questa teologia politica lo Stato romano persecutore del cristianesimo si trasforma in una copia del regno dei cieli, mediante cui si attua la redenzione; e lo Stato (« regnum »; « basileia ») si identifica con la « Ecclesia » nel fine unitario di una universalità imperiale cristiana. In esso l'imperatore, rappresentante di Dio, unisce in sé l'autorità imperiale e il « sacerdotium » cristiano. Pur cessando cosí di essere « deus », come pretendeva la filosofia politica ellenistica, quale unico rappresentante in terra del monarca divino, l'imperatore continua a detenere il potere supremo sugli interessi temporali e spirituali dei suoi sudditi. E la Chiesa resta inscritta nello Stato. È questa la teologia politica su cui si fonda il cosiddetto « cesaropapismo »: la teoria carismatica del potere che sarà coerentemente mantenuta per un millennio di assolutismo bizantino: in essa non c'è possibilità di una diarchia Stato-Chiesa.

La *Vita di Costantino* (Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως) non è una biografia imperiale nel senso tradizionale, del tipo, ad esempio, delle biografie svetoniane. Composta dopo la morte di Costantino (337), essa vuole essere invece una specie di agiografia del primo imperatore cristiano, del quale non vengono narrate le imprese di guerra o le azioni politiche, ma solo quanto del suo operato aveva contribuito al trionfo del cristianesimo. Scrive Eusebio:

È mia intenzione di passare sotto silenzio la maggior parte delle imprese regali di questo principe beatissimo [τρισμακαρίου]... conflitti e guerre, gesta e vittorie, trionfi riportati sui nemici.... leggi fatte a vantaggio dei sudditi e le altre innumerevoli sue fatiche regali, che son da tutti ricordati; lo scopo per cui io scrivo questa trattazione mi spinge a dire e a scrivere soltanto di ciò che si riferisce al suo carattere religioso [θεοφιλῆ].

(1. 11)

Eusebio vuol presentare la vita di Costantino, « il solo tra tutti quelli che avessero detenuto l'impero romano che fosse stato amico di Dio, sovrano dell'universo », come « un chiaro modello, per tutti gli uomini, di vita devota [ἐναργὲς... παράδειγμα θεοσεβοῦς βίου] ». Una tale prospettiva non poteva che togliere ad Eusebio ogni possibilità di rispettare la verità. Le lodi smaccate di Costantino, che viene presentato come l'eletto di Dio, come il nuovo Mosè predestinato a condurre il popolo di Dio alla libertà, il vero benefattore dei cristiani, hanno messo sotto la costante accusa della critica quest'opera, che non ha incontrato mai favore. Già il Burckhardt vedeva in essa « menzogne e spregevoli invenzioni ». Il Pasquali vi riconosceva un'opera cui era mancata l'ultima revisione dell'autore e nel cui testo erano state inserite posteriormente varie interpolazioni e falsificazioni. Il Grégoire poi, rinnovando la questione, ha cercato di dimostrare che la *Vita*, nella forma a noi giunta, anche se contiene un nucleo eusebiano, non sarebbe opera di Eusebio, ma di un compilatore piú tardo della fine del IV secolo o del principio del V, forse del vescovo ariano di Cesarea, Euzoio, erede della biblioteca di Eusebio: troppi in essa sarebbero gli errori, le falsificazioni, le inesattezze, per poterla attribuire a Eusebio che, nonostante la sua tendenziosità, è tuttavia uno storico di notevoli dimensioni. Ma altri studiosi, specie di parte cattolica, han cercato di confutare le argomentazioni contro l'autorità eusebiana della *Vita* (Baynes, Franchi de' Cavalieri, Palanque, Vittinghoff, Vogt, Aland). E ormai si inclina a vedere nella *Vita* un'opera autentica di Eusebio.

La raffigurazione di Costantino che dà la *Vita* è eguale a quella del *Triakontacterikós*, con sviluppi di tratti che nel panegirico sono solo accennati. E sia nel panegirico che nella *Vita* è espressa la stessa teologia politica cristiana, permeata di arianesimo, che è propria di Eusebio. Egli, anche in quest'opera, si è servito del suo consueto metodo di lavoro, utilizzando, talvolta maldestramente, sue opere precedenti e inserendo largamente documenti (ben sedici), che, se in altri tempi sono stati ritenuti falsi, ora si ha ragione di credere autentici. Un papiro londinese (*Papyrus London* 878), infatti, che è copia contemporanea di un editto del 324 e che è riportato alla lettera nella *Vita* (2, 26-29), prova l'autenticità di uno dei documenti citati « in extenso » da Eusebio e implica ragionevolmente quella degli altri.

Eusebio non limitò la sua attività all'apologetica e alla storia: egli si dedicò anche all'esegesi biblica, alla dogmatica, alla

teologia, e scrisse e pronunciò discorsi, sermoni e lettere, con cui accompagnò la sua azione politica e religiosa. Degna di particolare menzione è una lettera a Costanza, sorella di Costantino, in cui egli, anticipando le posizioni iconoclaste dell'VIII secolo, respinge come uso pagano la fabbricazione e la venerazione delle immagini.

L'opera di Eusebio, nella sua vastità, testimonia l'ampiezza dei suoi interessi, l'immensità della sua erudizione, la sua grande capacità di lavoro, che fu continua fino alla piú tarda età. La sua scienza, pur sprovvista di sottigliezze dialettiche e di voli metafisici, fu un acquisto prezioso per la nuova cultura cristiana: i suoi scritti, pieni di citazioni di autori pagani e cristiani in gran parte per noi perduti, sono una fonte inesauribile di notizie nei campi piú vari: Sacra Scrittura, storia pagana e cristiana, letteratura, filosofia, geografia, cronologia, esegesi, filologia. Ma è per noi particolarmente preziosa la sua opera di storico, appassionato alla coscienziosa compilazione di materiale documentario: senza di essa la conoscenza dei primi tre secoli del cristianesimo e dell'età costantiniana sarebbe molto piú limitata e imperfetta. Dello storico, Eusebio ebbe le qualità essenziali: la curiosità e l'amore per il documento. Gli mancarono le doti dello scrittore: appena passabile, anche se monotono, quando espone fatti, diventa verboso, affettato e carico di erudizione quando si abbandona all'eloquenza retorica di apparato; mostra di conoscere la retorica, ma di servirsene maldestramente; e gli manca il senso della composizione: non c'era ancora stata la rinascenza della metà del IV secolo che anche agli scrittori cristiani doveva far sentire il culto della forma. Valido resta ancora il giudizio che su Eusebio espresse Fozio: « Pur essendo uomo di grande erudizione, nello stile non è mai né piacevole né brillante » (*Bibl.*, cod. 13).

Capitolo terzo

La crisi ariana

L'inserimento del cristianesimo nel mondo culturale dell'ellenismo, l'adeguamento della sua originaria dottrina apocalittica ed escatologica alla razionalità ellenica, perché la nuova religione corrispondesse alle esigenze non soltanto di masse incolte, ma anche a quelle dello strato intellettuale della società contemporanea, se da un lato dava impulso a nuove conquiste raggiungibili dal « kerygma » del Cristo tra gli ambienti pagani colti, dall'altro presentava il pericolo di discussioni critiche che potevan portare a controversie e a scissioni, capaci di minare l'unità stessa della « Ecclesia », ora soprattutto che essa non doveva piú affrontare persecuzioni né vivere compatta nella clandestinità.

Non era passato molto tempo da quando alla nuova religione era stata concessa la libertà, allorché divampò la crisi piú violenta che ebbe a fronteggiare il cristianesimo nei suoi primi secoli di vita, forse la piú pericolosa della sua storia: l'arianesimo che metteva in discussione il dogma trinitario. Primo teatro di esso fu l'Egitto, e particolarmente Alessandria, il centro maggiore di attività intellettuale del mondo ellenistico, dove si era andato elaborando un sincretismo tra religioni orientali e speculazioni filosofiche greche; ma, durante il IV secolo, doveva poi diffondersi in tutte le province orientali e creare una scissura, tra gli stessi cristiani, maggiore di quella che divideva nello stesso tempo i cristiani dai pagani. Ma fu crisi di crescenza, attraverso cui il cristianesimo assunse il suo volto storico. Attraverso la crisi ariana non soltanto si definí una volta per tutte il dogma fondamentale della teologia cristiana, la dottrina trinitaria, e si fissò un simbolo di fede universale, bensí venne posto il problema dei rapporti tra « Basileia » ed « Ecclesia », si consolidò l'organizzazione della Chiesa e si creò il supremo organo regolatore di essa, il concilio

ecumenico. D'altra parte, la definizione di una ortodossia e lo stabilirsi di una disciplina rigidamente organizzata diedero inizio a quel processo di sclerotizzazione dogmatica che doveva ormai escludere in seno alla Chiesa ogni libera avventura del pensiero, ogni tentativo della ragione, ogni ricerca dell'ignoto che apre nuove vie. La filosofia diventava « teologia », preludendo ormai al medioevo. Alla fine del secolo, nell'impero, l'eresia ariana lasciò il posto all'ortodossia sia per l'opera di Teodosio il Grande sia per l'indebolimento subíto attraverso divisioni in molteplici sette; sopravvisse tra le tribú germaniche che avevano accettato il cristianesimo attraverso il vescovo missionario Ulfila (morto nel 383): Goti, Ostrogoti, Vandali, Svevi, Burgundi, Rugi, Alani, Alamanni, Langobardi furono ariani fino a quando Clodoveo, per primo, non mise le sue armi al servizio del credo di Nicea a spazzar via l'eresia dal campo della storia. Pur tuttavia l'arianesimo lasciò tracce lungo tutto il medioevo.

Campioni delle avverse parti furono Ario e Atanasio.

ARIO

Ario era originario della Libia. Era nato verso il 256 e sembra aver ricevuto la sua formazione teologica ad Antiochia, nella scuola che si distinse per l'attaccamento alla fredda ragione e per il carattere strettamente scientifico cui si ispirava nell'esegesi biblica condotta generalmente secondo il senso grammaticale e storico, in opposizione alla scuola alessandrina che seguiva invece la tendenza esegetica allegorizzante e speculativa. E fu allievo, insieme con altri partigiani dell'eresia, del fondatore della scuola, Luciano, morto martire nella persecuzione di Massimino Daia, nel 312. Era poi diventato prete ad Alessandria, ove amministrava la chiesa di Baucalis. Nel 318 (o solo piú tardi, nel luglio del 323) la predicazione della sua dottrina teologica cominciò a suscitare scandalo. Il vescovo Alessandro riuní un concilio di quasi cento vescovi, lo scomunicò e lo costrinse a lasciare la città, per cui egli si rifugiò a Nicomedia, presso il vescovo Eusebio, che era stato suo condiscepolo presso Luciano e condivideva le sue idee. Nel 325 la sua dottrina fu condannata recisamente dal primo concilio ecumenico, il concilio di Nicea, che fu convocato e presieduto da

Costantino, e Ario venne mandato in esilio nell'Illirico. I successivi tentennamenti dell'imperatore e le posizioni attenuate dei sinodi di Tiro e di Gerusalemme (335) permettevano che Ario fosse riammesso nella comunione della Chiesa e reintegrato nelle sue funzioni, ma l'improvvisa morte a Costantinopoli (336) impedí il suo ritorno ad Alessandria.

Dell'abbondante produzione di Ario, che consisteva in lettere, professioni di fede e in opere di divulgazione dottrinale (la *Thalia*), nulla è giunto fino a noi direttamente. L'editto di Costantino, che ordinava la distruzione col fuoco delle opere dell'eretico, se non fu applicato con rigore subito, trovò certamente successiva esecuzione per l'intolleranza dell'ortodossia, che fu sempre spietata verso gli scritti degli eresiarchi, cui fu destino in ogni tempo sparire. Dal rogo non si sono salvati che frammenti, attraverso le citazioni di polemisti, di eresiologi o di storici. Due *Lettere*, una a Eusebio di Nicomedia e l'altra al vescovo di Alessandria, Alessandro, esprimono con estrema lucidità la professione di fede di Ario, consistente in un subordinazionismo che nega l'eternità e la consustanzialità del Figlio rispetto al Padre. Una terza *Lettera all'imperatore Costantino*, composta da Ario e da Euzoio, appartiene al periodo postniceno (327): in essa si espone un credo che doveva provare l'ortodossia dei mittenti.

Piú interessanti dal punto di vista letterario dovevano essere quei canti che, secondo la testimonianza dell'ariano Filostorgio, per volgarizzare la sua dottrina, Ario scrisse « per il mare, per il mulino e per la strada [per gli strati piú bassi della popolazione] e cui adattò una musica appropriata ». Si ha ragione di credere che essi dovettero confluire nella *Thalia* (Θάλεια), una mistione di versi e di prosa, di cui abbiamo qualche notizia e dei frammenti tramandatici specialmente da Atanasio. Ed è questa la perdita per noi piú grave. Il titolo *Thalia* significa « Banchetto » e collega l'opera a quelle classiche di Platone e di Senofonte e a quella piú recente di Metodio di Olimpo. Ma la *Thalia* di Ario, secondo Atanasio, seguiva il modello, nel carattere e nella mollezza del ritmo, di Sotade, un poeta grossolano e osceno vissuto ai tempi dei primi Tolomei. Dalle citazioni dello stesso Atanasio, possiamo desumere si trattasse di una specie di « satira » lirica, nella quale Ario volle dare una maggiore diffusione alla sua dottrina. E probabilmente non vi mancava una parte in cui si portavano a sostegno della dottrina passi della Scrittura.

I primi versi, riportati da Atanasio, presentano un elogio dell'autore e una chiara esposizione della dottrina:

Secondo la fede degli eletti di Dio, di coloro che di Dio hanno intelligenza, degli ortodossi che ricevono lo Spirito Santo di Dio, questo io ho appreso da coloro che partecipano della Sapienza, dai buoni, da coloro in tutto saggi, che sono stati ammaestrati da Dio... io che da Dio ho ricevuto la sapienza e la dottrina... Non sempre Dio fu padre, ma vi fu un tempo in cui Dio era solo e non era ancora padre: piú tardi lo divenne. Né sempre vi fu il Figlio, poiché, essendo tutte le cose sorte dal nulla e tutte le realtà essendo state create e fatte, lo stesso Verbo di Dio fu tratto dal nulla, e vi fu un momento in cui non esisteva, e non esisteva prima di divenire: esso stesso in una parola ebbe l'inizio dalla creazione... Né il Verbo è vero Dio. Anche se lo si dice tale, non lo è di fatto... Sicché, come tutte le realtà sono per natura estranee e dissimili da Dio, cosí anche il Verbo è radicalmente diverso e dissimile dalla natura e dalle proprietà di Dio Padre e rientra nel numero delle realtà divenute e create.

(Atanasio, *Or. contra Arianos*, 1. 5)

La dottrina di Ario era basata essenzialmente sul razionalismo: essa eliminava ogni misteriosa relazione divina tra il Padre e il Figlio, mentre, in certo modo, aderiva alle contemporanee teorie neoplatoniche che postulavano intermediari tra Dio e il mondo. Ario, cosí, mentre da una parte sottolineava la trascendenza divina, ponendo il Padre al di sopra di tutto e affermando la sua inconoscibilità, dall'altra « demitizzava » il Cristo avvicinandolo all'umano, rendendolo piú simile alla sostanza dell'uomo. Ed è in questo che va ricercata la vasta risonanza che attinse la dottrina ariana. Ma negando essa la divinità del Salvatore attentava alla essenza del cristianesimo che insiste sul concetto di redenzione dell'umanità operata mediante l'incarnazione di un vero Dio.

ATANASIO

Difensore della divinità del Cristo, della consustanzialità del Padre e del Figlio, del piú grande « mysterium fidei » del cristianesimo, fu il grande vescovo di Alessandria, Atanasio. Allorché l'arianesimo sembrava dilagare in tutta l'area della cristianità, raggiungendo persino l'aula imperiale (il figlio di Costantino, Costanzo, cercò di fare dell'arianesimo la dottrina ufficiale dell'impero), tenendo il campo nei numerosi concili e

pseudoconcili, attirando dalla sua parte un gran numero di vescovi (Gerolamo poteva dire: « *Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est* » [*adv. Lucif.* 19]), fu solo Atanasio che, con costanza tenace, mai scoraggiato dalle condanne di imperatori e concili, difese il credo niceno contro le sottigliezze dialettiche, le astuzie e i compromessi. Per la sua fede egli sfidò condanne e affrontò esilî, preparando il trionfo della dottrina che doveva rimanere a fondamento del cristianesimo.

Atanasio nacque verso il 295 ad Alessandria. Della sua formazione, dei suoi studi classici, della sua istruzione teologica, dei suoi maestri nulla si sa di preciso. Divenne diacono verso il 318 e fu segretario e consigliere del vescovo Alessandro, che accompagnò al concilio di Nicea nel 325. Nel concilio par che abbia avuto grande parte nella formulazione del dogma della « consustanzialità » (ὁμοουσία) e nella condanna delle proposizioni ariane. Alla morte di Alessandro (328), eletto vescovo della sua città, diede inizio a quel periodo di lotte incessanti per la difesa dell'ortodossia nicena, che doveva durare quasi tutto il resto della sua vita. Il suo lungo episcopato, che si estese per quarantacinque anni, fu interrotto da cinque esilî, causati dagli imperatori favorevoli all'eresia e dagli intrighi dei suoi avversari. Una prima volta fu deposto dal sinodo di Tiro (335) e mandato in esilio a Treviri dallo stesso imperatore Costantino, che, dopo Nicea, aveva aderito a posizioni ariane. Restituito alla sua sede episcopale dopo la morte di Costantino (337) dal suo successore, fu una seconda volta deposto nel concilio di Antiochia (339) e costretto a rifugiarsi a Roma, presso il papa Giulio I. Questo secondo esilio doveva durare fino all'ottobre del 346, allorché, in seguito alla morte del vescovo usurpatore Gregorio di Cappadocia (345) e all'amnistia concessagli dall'imperatore Costanzo, poté rientrare nella sua città accolto trionfalmente e poté svolgervi con fervore il suo apostolato episcopale per un decennio, che fu il piú fecondo della sua vita. Per la terza volta fu costretto a lasciare la sua diocesi nel 356, in seguito a una nuova deposizione decisa dal concilio di Milano (355), sotto le pressioni dell'imperatore Costanzo. Si rifugiò allora presso i monaci del deserto di Egitto, tra i quali trascorse ben sei anni e scrisse alcune tra le sue opere piú importanti. La morte di Costanzo (361) e la politica distensiva di Giuliano fecero sí che Atanasio potesse tornare alla sua diocesi (21 febbraio 362). La tolleranza di Giuliano riuscí a sopportare le provocazioni di Atanasio solo per otto mesi. Il 23 ottobre un editto impe-

riale costringeva per la quarta volta « il perturbatore della pace e il nemico degli dei » a lasciare Alessandria e a fuggire nella Tebaide. Ma questa volta l'esilio non doveva durare a lungo: la morte di Giuliano (363) dava la possibilità ad Atanasio di rientrare ad Alessandria. Ma lo costrinse di nuovo a fuggire, per la quinta e ultima volta, l'arianizzante Valente, nell'ottobre del 365; e dovette nascondersi in una casa di campagna fuori della città. L'atteggiamento minaccioso del popolo indusse l'imperatore a richiamarlo quattro mesi dopo. Poté passare in pace gli ultimi anni della sua vita, nella sua diocesi, fino alla morte, che lo raggiunse il 2 maggio del 373.

Nonostante questa vita movimentata e di continua azione, Atanasio tuttavia ha lasciato un numero considerevole di scritti, tra i quali, inoltre, si sono insinuate opere di altri, falsificazioni e compilazioni di seguaci, delle quali difficile è determinare l'attribuzione. Sono principalmente trattati dogmatici, apologie, omelie, lettere, scritti esegetici per la massima parte consacrati alla lotta contro l'arianesimo. Ricordiamo qui gli scritti piú importanti tra quelli di sicura attribuzione. Nel *Discorso contro i Pagani* (Λόγος κατὰ Ἑλλήνων), l'autore, sulle orme dell'apologetica del II secolo, critica la mitologia e le credenze dei pagani sia nella forma del politeismo popolare sia nella forma piú elevata del panteismo filosofico, e afferma la validità unica del monoteismo. Espone poi la creazione, la degradazione dell'anima e il suo ritorno a Dio. Evidenti sono le influenze neoplatoniche e origeniane. Collegato al precedente è il *Discorso sull'incarnazione del Verbo* (Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως), in cui si espone la dottrina della redenzione, come ritorno dell'umanità alla vita secondo il Logos, dopo la corruzione del peccato. Questi due scritti sembrano anteriori alla controversia ariana e attribuibili quindi alla giovinezza di Atanasio, ma di recente, con ragioni che appaiono abbastanza valide, sono stati attribuiti a un periodo piú tardo dell'attività atanasiana, e datati del 362 o 363. Potrebbero quindi collegarsi con la reazione giulianea.

L'opera dogmatica principale di Atanasio è rappresentata dalle *Tre orazioni contro gli Ariani* (Κατὰ Ἀρειανῶν λόγοι); una quarta contenuta in alcuni manoscritti sembra un'aggiunta posteriore di autore anonimo: sono trattati, in forma di orazioni, in cui si espone la dottrina dell'eternità del Figlio e della sua consustanzialità col Padre, con una larga polemica contro la tesi ariana e con un ampio esame dei testi della Scrittura in-

vocati a sostegno della loro tesi dagli avversari. In essi Atanasio esprime con una dialettica serrata e con argomenti sempre incalzanti le sue idee essenziali, dimostrando una piena maturità. La composizione di quest'opera viene collocata cronologicamente durante l'esilio sotto Costanzo, tra il 356 e il 358, quando Atanasio si rifugiò presso i monaci del deserto egiziano.

Importanti sono le varie *Apologie* che Atanasio scrisse nelle fasi avverse della lotta, a difesa della sua fede e della sua persona. L'*Apologia contro gli Ariani* (Ἀπολογητικὴ κατὰ Ἀρειανῶν), scritta verso il 357, riferisce gli avvenimenti della crisi ariana dal 335 al 344 con la citazione « in extenso » di un gran numero di documenti (atti e decisioni di concili, lettere di alte personalità, come il papa Giulio, l'imperatore Costanzo ecc.) che Atanasio mette insieme a giustificazione del suo operato. L'*Apologia a Costanzo* (Ἀπολογία πρὸς τὸν βασιλέα Κονστάντιον) ricerca la grazia dell'imperatore e respinge l'accusa di aver spinto contro di lui il fratello Costante. È questo lo scritto letterariamente piú curato di Atanasio, scritto con un linguaggio fermo e dignitoso, ma nello stesso tempo eloquente e brillante. La data dell'opera, nella sua forma attuale, è il 357. Dello stesso anno è anche l'*Apologia per la sua fuga*, in cui viene respinta l'accusa di viltà mossagli dai suoi avversari per essere fuggito presso i monaci del deserto.

Tra gli scritti apologetici è da includere anche *La Storia degli Ariani dedicata ai monaci*, scritta per invito dei monaci verso il 358; essa completa l'*Apologia contro gli Ariani*, esponendo gli eventi fino al 357, ma è purtroppo giunta a noi incompleta.

A parte i pregi letterari, che in genere sono scarsi — solo la *Storia degli Ariani* presenta una esposizione appassionata e drammatica delle vicende —, il valore, e anche l'originalità, delle apologie risiede nel fatto che esse contengono, cosí come le opere di Eusebio di Cesarea, una grande quantità di documenti d'archivio, di lettere imperiali, di testi conciliari ecc., sicché sono delle fonti preziose per la storia della Chiesa del IV secolo e della controversia ariana in particolare: Atanasio aveva compreso il valore dei « dossiers » e teneva i suoi sempre pronti e aggiornati.

Notevole è anche l'*Epistolario*, che comprende alcune lettere che hanno l'estensione e il tono del trattato (*Lettera enciclica ai vescovi di Egitto e di Libia*, *Lettera a Serapione sulla morte di Ario*, *Quattro lettere a Serapione sullo Spirito Santo*

ecc.) e che sono un complemento della sua attività religiosa e politica; altre brevi su questioni diverse, e, infine, le *Lettere Festali*, scritte, secondo una consuetudine dei vescovi di Alessandria, per annunciare ogni anno alla diocesi d'Egitto la data esatta della festa di Pasqua. Esse sono conservate in parte in una versione siriaca e in qualche frammento greco e sono importanti anche per la cronologia.

Ma l'opera piú originale di Atanasio, che ha avuto maggior risonanza nel tempo è la *Vita di sant'Antonio*, il padre del monachesimo cristiano del deserto, scritta intorno al 360, dopo la morte del grande eremita (356). Con essa egli creò un nuovo tipo di biografia che doveva servire da modello per tutta l'agiografia greca e latina successiva. V'è nella *Vita* la descrizione drammatica delle lotte dell'ascesi contro le forze del mondo e della materia raffigurate nei demoni; il progressivo innalzarsi dell'asceta all'assimilazione a Dio (« ὁμοίωσις τῷ θεῷ ») attraverso un tormentoso addestramento che dà il dominio dello spirito sul corpo. Nell'incalzare della lotta, nel susseguirsi dei tormenti del corpo e delle tentazioni v'è la convinzione della capacità umana di vincere e di debellare il male e una fiducia illimitata nella potenza dello spirito. Il « Leitmotiv » che guida tutta l'opera (se la si legge spogli dalle suggestioni create dalle trasposizioni artistiche di pittori e letterati, dal Bosch e dal Grünewald, ai Bruegel, a Callot, a Flaubert, che nella *Vita di sant'Antonio* hanno soprattutto visto paesaggi fantasmagorici e faune demoniache, impossibili combinazioni di forme umane e bestiali, in visioni da incubo) è appunto la libertà dello spirito. È lo stesso Atanasio che lo dice col vigore polemico delle altre sue opere:

> La virtú ha bisogno soltanto della nostra volontà: essa è in noi stessi e da noi stessi trae origine. È virtú quella parte della nostra anima che per sua natura è intelligente; la quale conserva la sua natura finché resta come è stata creata... Ma se si volge e si allontana dalla sua natura, allora si dice che l'anima è corrotta e viziosa... Se bisognasse uscire fuori di noi per conseguire la virtú, confesso che vi sarebbe difficoltà: ma poiché è in noi stessi, cerchiamo di non lasciarci indurre in cattivi pensieri e di serbare la nostra anima a Dio come un deposito che abbiam ricevuto dalla sua mano, sí che, restando nello stato in cui a Lui è piaciuto foggiarla, Egli riconosca in noi la sua opera.
>
> (*Vita*, 20, 5-9)

Antonio è per Atanasio un eroe della volontà che affronta tutte le prove, che sostiene una lotta quotidiana contro le forze demoniache. È questa la nuova forma di martirio che sostituisce quella che non si può piú conseguire dai persecutori. Ma la descrizione delle prove di questa lotta straripa nell'irrazionale, nel fantastico, in un'orgia di miracolo. L'eroe del deserto vive non soltanto tra le piú strane mortificazioni del corpo: sofferenza della fame, privazione del sonno, fantasiosi metodi di tortura per domare le passioni; ma tra diavoli che ora assumono le piú terrificanti immagini di animali feroci o di schifosi rettili che invadono la capanna dell'asceta con frastuono infernale, ora lo tentano presentando le piú raffinate seduzioni di bei visi e di belle forme femminili.

Si son ricercati i probabili modelli cui si sia ispirata in sul nascere l'agiografia e si è pensato agli « exitus illustrium virorum », a leggende ebraiche, alle vite dei filosofi, alle « aretalogie ». Secondo il Reitzenstein e lo Holl, Atanasio si sarebbe ispirato direttamente al tipo pitagorico del « Θεῖος ἀνήρ », quale si concretò nella *Vita di Apollonio di Tiana* di Filostrato o in quella pitagorica di Giamblico, già ampiamente permeate di fantasticherie soprannaturali. Altri ha trovato notevoli paralleli tra la *Vita di Antonio* e quella di Plotino scritta dal suo discepolo Porfirio. Atanasio in realtà, con la *Vita di Antonio*, dà al cristianesimo una nuova forma letteraria in cui si propone ai lettori un modello di vita consacrata al servizio di Dio: in essa al saggio pagano, che era oggetto di venerazione e di imitazione solo per ristrette cerchie di proseliti, si oppone un tipo ideale di santo che doveva diventare estremamente popolare fra tutti i cristiani. Il largo posto dato al soprannaturale e ai demoni — questi spiriti maligni propri della mitologia popolare, che con la *Vita di Antonio* entrano per la prima volta nella letteratura e dovranno poi occupare tanta parte nell'agiografia — doveva esercitare un facile fascino sulle fantasie degli strati piú popolari.

La *Vita di Antonio* fu subito tradotta in latino da Evagrio di Antiochia (né questa fu l'unica versione latina) e divenne paradigmatica, sia in Oriente sia in Occidente, di tutta la letteratura agiografica, che nel medioevo costituí l'alimento spirituale dei monaci, i quali le vite dei santi si ponevano come modello da imitare, e delle masse popolari, le quali mal si potevano adeguare alle discussioni teologiche delle « élites » piú colte.

La figura di Atanasio è di rilievo notevolissimo non soltan-

to nella storia letteraria, ma anche, e soprattutto, nella storia del cristianesimo: poiché egli fu uomo d'azione prima che uomo di lettere. I suoi scritti servirono in primo luogo a difendere e a sottolineare la sua azione, a discutere, definire, illustrare l'idea per la quale egli combatté tutta la sua vita. Assertore dell'ortodossia nicena, egli la difese con tenacia che non esitò né ebbe cedimenti dinanzi a nessuna difficoltà né di ordine materiale né di ordine metafisico. Ma non v'è piú in lui, come nei pensatori cristiani anteriori, per esempio in Clemente e in Origene, quell'anelito ad estendere la base culturale della fede, con una mentalità curiosa, aperta, accogliente che era eredità del mondo ellenico; v'è bensí lo sforzo di costituire una formula circoscritta e precisa che escluda ormai ogni possibilità di nuovi ripensamenti. Cosí, anche la sua espressione è abile e forte, e va diritta al suo obiettivo, senza vane ricerche di eleganza, senza inutili lenocini retorici; ma lo stile mostra certa negligenza, e particolarmente difettosa è la disposizione della materia; spesso riesce prolisso anche per le frequenti ripetizioni. La sua preoccupazione principale è di chiarire e di dimostrare. Se il fondo della sua teologia risale in ultima analisi alla filosofia neoplatonica e se dall'ellenismo viene la sua capacità dialettica, la cultura greca è per lui soltanto un mezzo per l'affermazione del suo dogma.

Capitolo quarto

La letteratura del monachesimo

La pace costantiniana poneva fine definitivamente alle persecuzioni della « Ecclesia » cristiana e faceva sí che essa si inserisse ormai nel meccanismo dell'impero, costituendone anzi uno dei piú importanti ingranaggi. Il mondo bizantino graviterà in tutto l'arco della sua esistenza intorno a due poli essenziali: la « Basileia » e la « Ecclesia ». Ma l'« Ecclesia », a causa di questo suo inserimento nella vita del secolo, correva sempre piú il rischio di mondanizzarsi. Un uomo come Eusebio di Cesarea costituisce l'esempio piú vistoso del vescovo di corte che, affascinato dal favore imperiale, vede nell'impero cristiano la realizzazione della « Città di Dio » in questa terra, trascurando il fine escatologico del primo cristianesimo. Le conversioni superficiali o interessate, specialmente nelle classi piú elevate, immettevano nel corpo cristiano un rilassamento della tensione spirituale che era stata propria dell'età del martirio. Esso era stato allora l'attingimento della grazia suprema, il grado piú alto di perfezione che un'anima cristiana potesse raggiungere. Nelle nuove condizioni, in cui il martirio « rosso » non si poteva piú conseguire, solo la fuga dal mondo e le conseguenti mortificazioni e rinunce potevan costituire l'equivalente del martirio: un martirio « bianco » fatto di solitudine, di ascesi, di contemplazione; un martirio raggiunto mediante la lotta continua contro il male che si manifesta, nel mondo esterno e all'interno dell'uomo stesso, nelle passioni. Concezione intuitivamente dualistica delle forze che operano nell'universo, che dà alla vita cristiana un senso agonistico, dialettico.

Si son ricercati gli antecedenti del monachesimo cristiano, quale si manifesta nell'anacoretismo egiziano del IV secolo, negli ebrei solitari di Qumrân, nelle comunità ascetiche giudaico-alessandrine dei « terapeuti » descritte da Filone e, persino,

nei preti-asceti di Serapide, chiamati « κάτοχοι ». Ma il fenomeno, che si esalta appunto con « la pace cristiana », sembra seguire un'esigenza, diffusa in quest'età anche nel mondo pagano, che suol designarsi col termine inglese di « otherworldliness », esigenza che trova espressione nelle tendenze anarchiche e asociali di opposizione al « sistema » e alla cultura delle classi dominanti di sette estremiste quali quelle dei circumcellioni, degli encratiti, dei girovaghi, dei montanisti, le quali presentano singolari analogie con certi movimenti di « contestazione globale » recenti. Ma il monachesimo cristiano, pur nell'ambito di queste tendenze di isolamento e di ascetismo, dà specialmente risalto a una particolare fede soteriologica, immettendosi nella tradizione del martirio, quale imitazione della passione del Cristo (« imitatio Christi ») e rifacendosi alle forme piú semplici e piú spirituali del cristianesimo primitivo, contro l'integrazione della Chiesa ufficiale nella classe dominante.

Il monachesimo entrava nella storia con sant'Antonio, un contadino egiziano, illetterato, che si opponeva all'orgoglio culturale dei nuovi convertiti, i quali portavano nel cristianesimo la tradizione aristocratica dei maestri dell'ellenismo. Egli diede al monachesimo quell'impronta del primato dei semplici, che è uno degli aspetti essenziali del « kerygma » evangelico. E quest'impronta popolare, permeata di antiellenismo, resterà una delle caratteristiche — piú o meno evidente a seconda del tempo — del monachesimo orientale. Lavoro manuale e, soprattutto, vigilia e preghiera saranno la divisa del monachesimo. L'unica iniziale forma di cultura era la recitazione dei Salmi e della Sacra Scrittura, appresi a memoria. Dalla preghiera si passava alla contemplazione che portava all'esperienza mistica, e mediante l'ascesi si raggiungeva la santità.

Il monachesimo lungo il IV secolo si diffuse nell'intero mondo cristiano, dando ad esso una nuova dimensione di santità; e nello stesso tempo si istituzionalizzava. Accanto all'anacoreta solitario, si aggruppavano discepoli che si costruivano ciascuno una cella non lontana da quella del maestro, in cui si lavorava e si meditava da soli; ma ci si riuniva per la preghiera.

IL MONACHESIMO PACOMIANO

Contemporaneamente al monachesimo anacoretico, che presentava vari inconvenienti, primo l'eccessivo individualismo, l'Egitto dava vita ad un'altra forma di monachesimo che metteva l'accento sull'ascetismo associato, sulla vita comune organizzata: il cenobitismo (« κοινὸς βίος »). Di esso il fondatore fu san Pacomio, che dopo un'ascesi solitaria settennale, fondava in un villaggio abbandonato dell'alto Egitto, a Tabennisi, sulla riva destra del Nilo, intorno al 320, la sua prima comunità. Piú tardi egli fondò altri conventi maschili e femminili. Morí di peste nel maggio del 346.

Il cenobio pacomiano era un'organizzazione perfettamente funzionale per una comunità: oltre la cappella, comprendeva tutti i servizi necessari: forno, cucina, infermeria ecc. I monaci ubbidivano a un superiore che aveva la direzione spirituale della comunità. Una regola articolata in 192 paragrafi scandiva il ritmo della comunità in tutti i suoi particolari. Molte prescrizioni si riferivano al lavoro manuale, che veniva considerato un servizio divino. L'agricoltura costituiva la principale occupazione e il diffondersi dell'istituzione pacomiana diventava di notevole importanza anche dal punto di vista economico e sociale: i monaci, diventati migliaia, davano un apporto non trascurabile alla mano d'opera agricola egiziana e assicuravano non soltanto quanto era necessario a una vita autarchica della comunità, ma anche le risorse necessarie all'attività caritativa del monastero. Ma la comunità aveva anche sarti, fabbri, carpentieri, calzolai, giardinieri, cammellieri ecc., e anche dei copisti.

Reclutati dalle classi sociali piú basse — soprattutto tra i fellah della regione del Nilo — i monaci durante il noviziato dovevano apprendere a leggere e a scrivere. Si formava cosí una cultura monastica, diversa da quella aristocratica permeata di ellenismo, che, fin dal IV secolo, cominciò a dare un tipo di letteratura del tutto nuovo e diverso da quello tradizionale corrente sul solco dell'eredità greca e che lungo tutto lo svolgimento della storia bizantina avrà una sua particolare individualità anche dal punto di vista linguistico (è legata alla lingua dell'uso) contro quella classicistica delle classi alte e della burocrazia della corte. Regole monastiche, trattati ascetici, raccolte di aneddoti intorno ai padri del deserto, scritti agiografici ed edificanti e, piú tardi, croniche e inni sacri costituiscono la letteratura monastica, che in certi periodi della storia di Bisanzio sarà quasi la sola esistente.

Della primitiva letteratura del monachesimo sono particolarmente da ricordarsi alcune opere, alle quali noi dobbiamo

le nostre conoscenze storiche sull'origine e sulla propagazione dell'istituzione, le biografie dei suoi fondatori, nonché le prime espressioni della spiritualità che del monachesimo fu a fondamento.

Della *Vita di Antonio* di Atanasio abbiamo già ampiamente parlato. Anche del fondatore del cenobitismo, Pacomio, possediamo una biografia in varie redazioni nelle lingue copta, araba, siriaca, greca e latina, di diseguale valore. La migliore delle redazioni greche sembra offrire anche una versione migliore di tutte le altre. Ma è evidente che la pluralità di redazioni riflette una pluralità di racconti biografici che certamente circolavano oralmente negli ambienti monastici, prima di essere consegnati alla scrittura. Appunto da questi racconti biografici orali sembra dipendere la primitiva forma della *Vita*, che fu certamente redatta in greco (Halkin), anche se non coincide con la migliore redazione greca a noi pervenuta (*Vita prima*). Dalla greca dipendono le altre redazioni sia greche sia in altre lingue. La *Vita di Pacomio*, come tutte le vite di santi monaci, consiste soprattutto in un gran numero di racconti edificanti, di insegnamenti spirituali e di aneddoti. Abbonda il soprannaturale: le illusioni demoniache, le visioni, i miracoli; ma accanto v'è una sorprendente ricchezza d'informazioni, un gran numero di notizie storiche precise che riguardano l'archeologia, gli usi monastici ed ecclesiastici, il folclore, tali da illuminare il lettore sul piccolo mondo in cui la biografia nacque e sul quale doveva esercitare la sua azione edificante.

Parimenti la *Regola* di Pacomio ci è giunta in un gran numero di redazioni. Dettata, secondo la tradizione registrata da Palladio e da san Gerolamo, a Pacomio da un angelo, è piú probabile che sia il frutto di una compilazione di precetti forniti dall'esperienza pratica e da istruzioni date ai monaci dai vari superiori, codificati posteriormente: di ciò son prova un certo disordine nelle varie prescrizioni e le frequenti ripetizioni. Nata originariamente in copto, fu presto tradotta in greco. Nel 404 Gerolamo la tradusse in latino, facendo sí che si diffondesse anche nel mondo occidentale e vi esercitasse una grande influenza. La regola di san Benedetto da Norcia (VI secolo) dipende in molti punti da quella di Pacomio.

EVAGRIO PONTICO

Ma anche nel deserto d'Egitto doveva penetrare l'ellenismo

dando ai monaci una dottrina spirituale organica che traspone-va nei termini della filosofia pagana l'esperienza dei grandi solitari. Cosí, anche la vita dei refrattari sociali, che reagivano alla vita organizzata degli strati piú alti della società permeati di cultura ellenica, trovava intellettuali che su di essa esercitavano la loro prestigiosa dottrina. Chi riuscí ad operare questa singolare trasposizione fu una complessa personalità che, abbandonando il clero secolare, nell'ultimo periodo della sua vita, andò a rifugiarsi nel deserto e là finí i suoi giorni: Evagrio Pontico.

Delle vicende della sua vita ci dà notizie quasi esclusivamente Palladio, l'autore della *Storia Lausiaca* (38), che era stato suo discepolo e che scrisse la sua opera circa un ventennio dopo la morte del maestro, intorno al 420.

Nato verso il 345 a Ibora, nel Ponto, era stato « lettore » del grande Basilio, a Cesarea, e poi diacono di Gregorio di Nazianzo; al seguito di quest'ultimo, nel 380 era andato a Costantinopoli, dove aveva ottenuto grande successo come predicatore ed era rimasto anche dopo che Gregorio si dimise dal soglio patriarcale. Ma nel 382 lasciava la capitale per cercare la salute della sua anima inquieta tra i monaci del deserto egiziano. E tra di essi visse in vari luoghi fino al 399, guadagnandosi la vita lavorando come copista e rifiutando persino l'episcopato.

Nel deserto Evagrio venne a contatto con due tra i piú famosi esponenti della vita monastica egiziana, Macario detto l'Alessandrino e l'altro Macario detto l'Egiziano, e da essi fu iniziato alla saggezza pratica che si tramandava nella vita monastica. Tale esperienza si aggiungeva e si fondeva con l'insegnamento di filosofia e di scienze sacre che Evagrio aveva ricevuto dai Padri Cappadoci, sicché egli fu il primo a portare tra i monaci la conoscenza della cultura piú alta e a metterla a servizio del mondo monastico: la sua importanza storica consiste appunto nell'avere organizzato in un sistema dottrinale la pratica ascetica dei monaci e nell'avere creato il vocabolario tecnico della mistica cristiana sulla terminologia della filosofia. Grande è inoltre la sua importanza letteraria nella creazione delle forme. Egli dava ai cristiani la letteratura gnomica, presentando il suo insegnamento sotto forma di sentenze e capitoli, come già avevan fatto particolarmente gli stoici, e iniziava la serie delle « centurie » spirituali, un genere che troverà fortuna e seguaci in tutta la letteratura bizantina.

Molti furono gli scritti di Evagrio, secondo la testimonianza di Palladio: una lista ce ne vien data dalla *Storia Ecclesiastica* di Socrate (4, 23) e un'altra da Gennadio di Marsiglia (*De viris illustr.* 11), che alla fine del V secolo lo tradusse in latino. Ma già nel 414, come apprendiamo da una lettera di san Gerolamo (133), alcune delle opere di Evagrio venivano lette in Occidente nella traduzione latina di Rufino di Aquileia.

Ma Evagrio, insieme con un gruppo di monaci intellettuali (pochissimi tra i tanti contadini egiziani analfabeti), aveva seguito il pensiero di Origene e ne aveva sviluppato le tendenze piú discutibili. Veniva quindi coinvolto nella condanna di cui fu oggetto l'origenismo nel quinto concilio ecumenico del 553 e nei tre successivi del 680, 787, 869. Per questo motivo una parte importante dei suoi scritti, soprattutto quelli incriminati, sono scomparsi dalla tradizione greca. Si sono invece conservate traduzioni siriache, armene, arabe ed etiopiche. Nel testo originale greco si sono conservati particolarmente i trattati ascetici, che avevano dato una forma scritta e sistematica alla tradizione monastica egiziana, divenuta poi norma per tutto il monachesimo orientale. Alcune opere poi si son conservate nella tradizione greca sotto altro nome, sicché il lavoro di recupero dell'eredità evagriana è estremamente difficile e non è stato ancora del tutto compiuto.

Presentiamo qui solo le opere piú importanti.

L'opera piú caratteristica di Evagrio è l'*Antirrhetikós*, che Gennadio indica con titolo: *Adversus octo principalium vitiorum suggestiones*: una specie di manuale di tattica del monaco per la sua lotta incessante contro le tentazioni dei demoni degli otto vizi capitali, gola, lussuria, avarizia, invidia, ira, accidia, vanità, orgoglio. L'opera comprende otto parti, corrispondenti al numero e all'ordine dei vizi capitali. Ad imitazione di Gesú, che affrontò le tentazioni pronunziando citazioni della Scrittura, Evagrio in ciascuna parte riunisce i testi biblici che si riferiscono al vizio corrispondente, disposti secondo l'ordine dei libri della Scrittura dalla *Genesi* all'*Apocalissi*: sono in tutto 487 citazioni. Il monaco con questo metodo di lotta può trionfare degli assalti dei demoni e raggiungere il dominio delle passioni, l'impassibilità (« ἀπάθεια »), che porta poi alla « gnosi », cioè alla contemplazione e all'esperienza mistica, che è l'obiettivo ultimo della vita monastica. Evagrio personifica i vizi capitali nei demoni corrispondenti ed esamina psicologicamente la meccanica delle tentazioni. I demoni piú pericolosi per il monaco sono quelli dell'accidia, della noia, che s'insinua nella monotonia della vita dei veterani, e quello della lussuria che travaglia con visioni adescanti soprattutto i giovani. Degli assalti demoniaci il monaco trionferà con la recitazione dei passi della Bibbia.

Evagrio attinge la sua demonologia alla tradizione dei monaci del deserto, che la derivano da credenze popolari. Egli, anche se non ne è l'inventore, offre la prima testimonianza letteraria della dottrina degli otto vizi capitali, che posteriormente la tradizione ridurrà a sette.

Il testo greco dell'*Antirrhetikós* è andato perduto, ma sono state conservate le traduzioni siriaca ed armena. A quest'opera si ispirò Giovanni Cassiano che, nei primi decenni del V secolo, diffuse il monachesimo nell'Occidente (Marsiglia) e con esso la dottrina di Evagrio.

Una « summa » del suo insegnamento ai monaci sembra che Evagrio abbia voluto lasciare negli scritti che formano una specie di trilogia, secondo l'affermazione dell'autore stesso contenuta nel prologo del *Trattato pratico*, che costituisce la prima parte della trilogia; le altre due sono la *Gnostico* e i *Capitoli gnostici*.

Il *Trattato pratico* (λόγος πρακτικός) è costituito da una serie di cento brevi « capitoli » o sentenze (« centuria »), messi insieme senza un apparente filo logico. In essi viene indicata la via attraverso la quale il monaco, ancora nella fase « pratica », giunge al superamento delle passioni e attinge l'impassibilità (« ἀπάθεια »). Il trattato ci è giunto intero nel testo greco.

Lo *Gnostico* è la continuazione dello scritto precedente: sono cinquanta massime rivolte ai monaci che han già raggiunto l'impassibilità, godono della vita contemplativa e possono insegnare agli altri. Ci sono conservate solo traduzioni siriache e armene.

I *Capitoli gnostici* sono una raccolta di sei « centurie »; ciascuna però comprende soltanto novanta sentenze. È l'opera dogmatica piú importante di Evagrio: in essa sono particolarmente sostenute le grandi tesi origeniste eterodosse, che poi furono condannate nel concilio del 553: la preesistenza delle anime allo stato di intelletti puri e la loro caduta precosmica con la conseguente unione a corpi di qualità differenti, secondo il grado della caduta. Da tale unione derivano esseri differenziati, come gli angeli, gli uomini e i demoni, la cui salvezza avviene mediante la scienza e attraverso il passaggio in corpi

e mondi diversi, fino alla reintegrazione di tutti nella condizione angelica, nel « settimo giorno », nel regno di Cristo, che è concepito come un intelletto eguale agli altri, ma non caduto. Infine nell'« ottavo giorno », vi sarà l'abolizione di ogni corpo e di ogni materia e tutti gl'intelletti, eguali al Cristo, torneranno all'unione con Dio, concepito come Trinità e come Unità.

Anche dei *Capitoli* il testo greco è perduto, ad eccezione di alcune sentenze riportate da altri autori o raccolte in florilegi. Delle due versioni siriache conservate, una è riveduta in maniera da mascherare le posizioni origeniane: da essa discende la versione armena; l'altra invece rispecchia il testo autentico ed è perciò di grande importanza.

La trilogia evagriana segna le tappe dell'ascesi monastica, che va dal superamento delle passioni alla contemplazione mistica e all'unione con Dio. Per essa che era destinata ai monaci, nella massima parte incolti, Evagrio adottava la forma delle sentenze e dei brevi capitoli, evitando le lunghe discussioni e il discorso continuato. Tale forma aveva evidentemente di mira l'apprendimento mnemonico di formule sostanziali e concise.

Evagrio, sulle orme di Origene, si dedicò anche all'esegesi biblica, ma i suoi commentari non si sono conservati né nella tradizione greca né in quella orientale; frammenti notevoli si ritrovano nelle « catene », specialmente del *Commentario ai Salmi*: da essi appare che egli, utilizzando le risorse allegoriche, abbia tentato di dare un fondamento scritturistico alla sua dottrina.

Nella versione siriaca, e parzialmente in armeno, ci è pervenuta una raccolta di sessantaquattro lettere, le piú brevi e senza indicazione di destinatario; particolarmente notevole è una tra le piú lunghe, diretta a Melania (come riferisce anche Gerolamo nell'ep. 133), che costituisce una sintesi di tutto il pensiero evagriano. L'epistolario di Basilio ne contiene una in greco (*Ep.* 8), che, in polemica con gli ariani, espone il dogma della Trinità.

Grande fu l'influenza di Evagrio sulla successiva evoluzione della spiritualità bizantina: egli forní la prima sistemazione dottrinale a quella grande corrente che percorse tutto il medioevo greco, la quale ispirò il partito monastico e popolare degli « spirituali », di coloro che mettevano l'accento sulla trascendenza della Chiesa e sul carattere escatologico del Regno di Dio, opponendosi spesso ed energicamente ai poteri dello Stato, quand'esso voleva ingerirsi in questioni ecclesiastiche, e

alla cultura profana legata alla cultura ellenica (« ἡ ἔξωθεν σοφία »).

Da Evagrio in grado diverso deriveranno la loro dottrina Giovanni Climaco e Massimo Confessore, Niceta Stetato e gli Esicasti. La grande scuola del misticismo evagriano si estende dal IV al XV secolo ed ha alimentato il rinnovamento ortodosso dei secoli XIX e XX.

OPERE MINORI: « APOFTEGMI », « STORIA DEI MONACI D'EGITTO », PALLADIO

Al piú semplice spirito del monachesimo pratico si ispirano gli *Apoftegmi dei padri*, una raccolta anonima di massime spirituali attribuite ai piú celebri padri del deserto e di aneddoti sulle loro virtú e sui loro miracoli. Gli *Apoftegmi* sono una miniera di preziose notizie per la storia del monachesimo primitivo, di cui offrono un quadro pittoresco e suggestivo, come anche delle origini della spiritualità monastica. La raccolta, compilata quasi certamente alla fine del V secolo, attinge alla tradizione orale espressa originariamente in copto. Probabilmente nel VI secolo le sentenze e gli aneddoti furono disposti secondo l'ordine alfabetico dei nomi dei padri: da Antonio a Hor (Ὦρ). Una sistemazione diversa della stessa materia aveva il libro che descrive Fozio (*Bibl.*, cod. 198), in cui gli aneddoti eran distribuiti in ventidue capitoli, secondo le virtú di cui erano esempio. Dell'opera ci son giunte anche redazioni latine, copte, armene e siriache. Ad essa si ispirò piú tardi Giovanni Mosco.

Completano il quadro del primitivo monachesimo due opere che presentano interessanti relazioni di visitatori, i quali esposero i loro incontri con i grandi solitari del deserto.

La *Storia dei monaci di Egitto*, composta verso il 400, racconta un viaggio fatto tra i monaci nel 394-95, mettendo in evidenza le figure piú notevoli e caratteristiche del monachesimo, con un gusto popolare che facilmente si abbandona al pittoresco e al meraviglioso. L'opera, scritta originariamente in greco, fu tradotta liberamente e con rimaneggiamenti anche in latino da Rufino di Aquileia negli anni fra il 402 e il 406.

La *Storia Lausiaca* (Λαυσιακόν) è la piú importante opera di Palladio (363/64 - 431 circa), il quale fu vescovo di Helenopolis in Bitinia (verso il 400) e si recò a Roma, nel 405, per prendere le difese di Giovanni Crisostomo. Egli nella sua

giovinezza aveva passato parecchi anni (388-99) fra i monaci d'Egitto e di Palestina ed era stato discepolo di Evagrio, che esercitò su di lui grande influenza. Piú tardi, nel 419-20, Palladio compose la *Storia Lausiaca* che dedicò al ciambellano di corte di Teodosio II, Lauso, donde il titolo. Essa descrive la vita monastica dell'Egitto, della Palestina, della Siria e dell'Asia Minore, fondendo insieme i ricordi personali dell'autore con le notizie raccolte durante il suo soggiorno tra i monaci e mettendo in particolare evidenza le figure piú caratteristiche, in una serie di biografie che tendevano all'edificazione del lettore.

Palladio, come tutti i suoi contemporanei e gli agiografi in genere, indulge al meraviglioso e al soprannaturale, e un gran numero di notizie sono certo leggendarie. Tuttavia egli cerca di essere obiettivo e non passa sotto silenzio eccessi di ascetismo o apostasie e debolezze dei suoi eroi, per cui la sua opera costituisce una delle fonti piú importanti per la storia del primo monachesimo (preziose le notizie sulla provenienza sociale dei monaci e sui lavori cui essi si dedicavano). Educato, nella sua giovinezza, alla cultura classica, è probabile che abbia utilizzato come modelli non soltanto la *Vita di Antonio* di Atanasio, ma anche opere della letteratura biografica ellenistica che tracciavano il ritratto del filosofo, mettendo in evidenza le sue virtú e narrandone le azioni straordinarie.

La *Storia Lausiaca*, come avviene quasi sempre per opere di tal genere a tradizione popolareggiante, è giunta a noi in diverse redazioni greche che presentano nel testo notevoli differenze; e divergenze rispetto al testo greco offre la versione siriaca compiuta già nel V secolo. Traduzioni vi sono anche in latino e in altre lingue orientali.

Verso il 408, Palladio compose un *Dialogo sulla vita di Giovanni Crisostomo*, che costituisce la fonte biografica piú importante per gli ultimi anni del grande patriarca. Sul modello del *Fedone* platonico, Palladio scrisse l'apologia di Giovanni contro le accuse mossegli dal patriarca di Alessandria, Teofilo.

Capitolo quinto

La reazione pagana

La retorica, che da Isocrate era stata innalzata a metodo universale di educazione e di pensiero e che da allora aveva conteso il posto alla filosofia nella formazione dell'uomo, nel IV secolo d. C., unita alla sua rivale in un estremo slancio, si eleva a baluardo contro il cristianesimo trionfante. Retorica e filosofia oppongono alla nuova fede la grandezza del passato, la tradizione classica, lo splendore dell'antica poesia e dell'antica eloquenza, l'orgoglio di una cultura, di una « paideia » che erano ormai paradigmatiche. E in nome di tale cultura difendono anche la religione degli dei. Se in tale difesa si sente la nostalgia accorata di un mondo che si è già dileguato, se tale sforzo non riesce ad infondere nuova vita nelle vene esangui del paganesimo, bisogna tuttavia riconoscere ai sofisti del IV secolo il merito di aver passato al cristianesimo i tesori del pensiero ellenico, le sue forme letterarie e artistiche, i suoi mezzi d'espressione. I tre grandi centri di cultura che continuano le tradizioni ellenistiche hanno ciascuno un grande maestro di retorica: Atene ha Imerio, Costantinopoli Temistio, Antiochia Libanio.

IMERIO

Dei tre, Imerio è il piú legato alla tradizione sofistica e il meno impegnato nella vita del suo tempo. Egli la retorica l'ha nel sangue: era figlio di un retore ed era nato, verso il 310, a Prusa, in Bitinia, nella città di Dione Crisostomo. Retorica e filosofia avevan costituito la base della sua prima formazione nelle scuole di Atene, dove egli aveva studiato e aveva iniziato la sua attività di sofista. Ma poi si era dedicato soprattutto al-

l'eloquenza d'apparato, in cui dimostrava abilità di virtuoso e grande raffinatezza formale, ma anche scarsa originalità di pensiero. Dopo vari viaggi e soggiorni in grandi centri culturali, come Nicomedia e Antiochia, ove, chiamato da Giuliano, dimorò dal 362 al 368, tornò ad Atene e là esercitò con successo il suo magistero fino alla morte, che avvenne verso il 390.

Delle ottanta orazioni che compose, a noi restano ventiquattro intere e notevoli estratti di altre nella *Biblioteca* del patriarca Fozio (codd. 165, 243). Alcune sono esercitazioni scolastiche (« μελέται ») che trattano temi puramente fantastici; ma hanno per noi maggior interesse i discorsi che rivelano una qualche relazione con la realtà del tempo, quelli che son rivolti ad alti funzionari o che ci introducono nella vita scolastica dell'epoca. Merita di essere citato, come testimonianza della posizione di Imerio verso il cristianesimo e della speranza che gli uomini di cultura riponevano in Giuliano, il principe che preferiva Omero alla Bibbia, il discorso (*Or.* XLI) tenuto a Costantinopoli nel 362, in cui Imerio così parla dell'imperatore:

Egli non soltanto ha ornato la città di grandi e splendidi monumenti, ma ha disperso le tenebre che c'impedivano di tendere le mani verso il Sole; ha purificato con la sua virtú l'aria e ci ha permesso di elevare al cielo i nostri sguardi; ci ha fatto uscire, in certo modo, dal Tartaro, tolti ad una vita senza luce, ripristinando i templi degli dei, istituendo divine iniziazioni, fin qui estranee a questa città [Costantinopoli].

Pur tra gli artifici della retorica, qui si sente il sentimento sincero del letterato pagano, ai cui occhi il cristianesimo appare come la tenebra che minaccia di oscurare lo splendore della civiltà ellenica, non come una luce che illumina il mondo.

L'orazione XLVIII, attraverso una biografia di Ermogene, ci dà un quadro dell'educazione completa e brillante che Imerio doveva sentire come ideale e dare nella sua scuola. Essa si basava sulla lettura delle favole antiche, dei poeti e delle narrazioni degli storici, ma poi ascendeva alla filosofia, cui si giungeva attraverso lo studio dell'arte di dimostrare (« ἀπόδειξις »), di confutare i sofisti e di confondere i ciarlatani; necessaria la scienza della composizione e la nobiltà dello stile. La filosofia, poi, abbracciava tre parti: una, riguardante le azioni (« πράξεις »); la seconda, la natura (« φύσις »); la terza, che si innalzava alla ricerca delle cose ultraterrene (« τὰ ὑπὲρ οὐρανόν »); e non si limitava alla conoscenza dei grandi mae-

stri Platone e Aristotele, ma si estendeva alla Stoa, all'atomismo e all'epicureismo, all'Academia e al Liceo con le loro derivazioni. Astronomia e geografia completavano il quadro.

Imerio si proclama « amico del divino coro dei poeti ». Con lui la sofistica tende a gareggiare con la poesia, e le sue orazioni vorrebbero essere inni e carmi. Della poesia emula la musicalità e il ritmo mediante l'uso di isocola e di assonanze. Ma accanto a queste intollerabili raffinatezze spesso ci conserva frammenti di poesia antica, specie dei poeti lesbici, che egli sente come modelli. Rappresentante dell'asianesimo, Imerio si oppone al classicismo atticistico tradizionale di Temistio e Libanio.

Dalla sua scuola, ad Atene, passarono anche Basilio il Grande e Gregorio di Nazianzo, e il suo insegnamento, specie sul secondo, non fu senza influenza.

TEMISTIO

Di temperamento del tutto diverso fu Temistio. Figlio del sofista Eugenio, che associava nel suo insegnamento la lettura di Omero con quella di Platone e Aristotele, realizzò, nella maniera piú profonda, in questo secolo, il connubio tra filosofia e retorica. Ed egli si proclamò filosofo, respingendo il titolo di sofista. Contemporaneo di Imerio, nacque verso il 317 in Paflagonia, e si formò alla scuola del padre. Viveva poveramente, quando Costanzo, intorno al 345, avendolo ascoltato ad Ancira, lo invitò a Costantinopoli, dove egli aprí la sua scuola ed ebbe scolari che accorrevano a lui da ogni parte. Lo stesso Costanzo lo introdusse nella vita politica della capitale e lo fece senatore. Dopo, fu sempre in grande onore e stima presso tutti gli altri imperatori fino a Teodosio, che lo nominò, nel 383-84, « praefectus Urbi » e gli affidò poi l'educazione di Arcadio. Fu il panegirista ufficiale della corte. Morí verso il 388.

Degli anni giovanili sono le *Parafrasi aristoteliche*, che Temistio compose per se stesso e che dovevano abbracciare tutta l'opera di Aristotele: eran parafrasi che non avevano pregi di originalità, ma che avevano il merito di chiarire e sviluppare il pensiero del filosofo stagirita, specie là dove si presenta piú denso e piú oscuro. Ed ebbero grande fortuna in tutta l'età bizantina: furono un modello di esegesi da Giovanni Filopono a Fozio, a Michele di Efeso.

Ma Temistio esprime pienamente la sua personalità nelle *Orazioni*: ce ne son giunte trentaquattro, di cui diciannove son discorsi ufficiali; le altre si riferiscono a particolari circostanze o a soggetti morali. Quantunque pagano, come tutti gli esponenti dell'alta cultura del tempo, egli si dimostra l'assertore piú convinto della « coesistenza pacifica » fra paganesimo e cristianesimo, e, in epoca di dilagante misticismo, non al neoplatonismo in voga egli aderisce, ma ai metodi piú rigorosi di Aristotele. Alla teoria unisce l'azione, cercando d'influire sulla politica degli imperatori del suo tempo. Se la retorica ha indubbiamente dettato le adulazioni rivolte a Costanzo, che egli proclama « un essere celeste dato agli esseri terrestri per prendersi cura di essi », « il campione del mondo », le sue intime convinzioni fan raccomandare allo stesso sovrano di comportarsi verso il popolo come « un buon pastore » che deve amare il suo gregge, « immagine di Dio ». L'impegno filosofico viene portato nella vita pubblica per realizzare uno Stato in cui il principe, filosofo per eccellenza, si conformi alla volontà divina e si ricordi che la « filantropia » è la prima delle virtú imperiali.

La posizione di Temistio nei riguardi del problema religioso è espressa nel modo piú chiaro nell'*Orazione a Gioviano* (5, Ὑπατικός), pronunciata nel gennaio 364, a nome del senato di Costantinopoli. In essa si dice che il sentimento religioso, come ogni manifestazione di virtú, sfugge all'impiego della forza, è al di sopra delle minacce e delle ingiunzioni; la libertà di fede e di culto è dono di Dio, e colui che usa violenza in materia religiosa sopprime la libertà che Dio stesso agli uomini ha concesso. Aggiunge:

> Questa legge di libertà né le confische, né le crocifissioni, né i roghi possono distruggere. Si potrà imprigionare e uccidere il corpo, ma l'anima se ne andrà portando con sé la sua legge e la libertà di coscienza, quand'anche la lingua abbia subíto violenza.

A queste convinzioni Temistio mostra di aderire con coerenza in tutta la sua vita. Nel 356, quando la politica religiosa di Costanzo volge verso l'intolleranza, egli si rifiuta di accompagnarlo a Roma. Segue Giuliano fino a che questi si mostra favorevole a una neutralità religiosa, ma si allontana da lui, quando vuole fondare una « Chiesa » pagana.

Ispiratrice di questa posizione conciliante è la « filantropia », che egli ritiene base di governo. In nome di essa, Temistio, nel 368, in occasione dei « Quinquennalia », ricorda a

Valente il malcontento delle classi povere che ormai non fan differenza fra padroni romani e invasori barbari, poiché:

> Molti eupatridi, consolari da tre generazioni, hanno fatto desiderare ai loro dipendenti la venuta dei barbari.
>
> (*Or.* 8)

E la « filantropia » gli fa vedere in maniera originale anche il problema dei barbari. Egli incoraggia la politica pacifista di Teodosio verso i Goti e, quando essi vengon dichiarati federati e insediati nelle terre dell'impero tra il Danubio e i Balcani, Temistio nel gennaio del 383 pronuncia un panegirico in cui si fa l'elogio di questa politica di collaborazione:

> Il nome odiato dei Goti, vedi come ora è amato... È una vittoria della filantropia non tanto sopprimere, ma rendere migliori... Era forse meglio riempire la Tracia di cadaveri piuttosto che di contadini? Quelli che vengono di là dicono che essi col ferro delle spade e delle corazze fanno zappe e falci.
>
> (*Or.* 16)

Si è accusato Temistio di opportunismo, o anche di disfattismo, per questo suo atteggiamento verso i barbari. E certo è difficile conciliare i suoi princìpi filosofici con la politica religiosa fanatica di Teodosio, che lo eleva alla prefettura della città, come pure egli cerca di fare nella *Or.* 34 (Περὶ τῆς ἀρχῆς). Ma è indubbio che il pensiero di Temistio è il piú alto e il piú nobile e soprattutto il piú aperto che abbia espresso il IV secolo.

Lo stile di Temistio risente del gusto contemporaneo: la sua è eloquenza di sofista che ricerca l'ornamento e la grazia e, soprattutto, l'effetto, ma la serietà delle sue convinzioni gli han fatto scrivere anche pagine sostanziose e di stile severo. La lingua è modellata sugli oratori attici, ma non mancano talvolta trasposizioni di pezzi poetici, alla maniera di Imerio.

Son da notare in Temistio le prime tendenze ad accettare nel ritmo del periodo, nelle clausole in fine di frase, l'influenza dell'accento di intensità, che nella pronuncia cominciava a prevalere su quello quantitativo. Troveremo in Gregorio di Nazianzo questa lotta tra accento e quantità anche nella poesia. Sarà l'accento ad avere il sopravvento, cosí come avverrà anche nelle lingue romanze rispetto al latino.

LIBANIO

Il nome che ottenne piú risonanza nel IV secolo e che sarà ammirato in tutta l'età bizantina è quello di Libanio. Il quale rappresenta un modello dell'eloquenza classica atticistica, quale la concepiva il suo tempo e quale la intese tutto il medioevo greco. Quantunque egli sia di gran lunga meno originale di Temistio e anche dello stesso Imerio, la sua padronanza di tutti i segreti dello stile e della composizione ne ha fatto un « classico ». Alla sua fama, d'altra parte, notevolmente contribuí la grande influenza che ebbe il suo insegnamento non solo su Giuliano, di cui condivise il sogno di restaurazione pagana, ma anche sui piú grandi spiriti del mondo cristiano contemporaneo, Basilio, Gregorio di Nazianzo e, soprattutto, Giovanni Crisostomo, che fu suo allievo e che doveva divenire il piú grande oratore dell'impero cristiano.

Nato ad Antiochia nel 314, in una ricca famiglia curiale, ebbe una formazione molto accurata. Studiò prima nella sua città e poi ad Atene, dove seguí la scuola dell'oscuro Diofanto. Nel 340-41, aprí una scuola a Costantinopoli, ma beghe e rivalità con i retori concorrenti lo indussero a lasciare la capitale e a trasferirsi prima a Nicomedia e poi, dopo un'altra breve dimora a Costantinopoli, dal 354, definitivamente nella sua Antiochia, dove esercitò l'insegnamento per circa mezzo secolo, con un prestigio che si estendeva a tutte le regioni orientali dell'impero. E da ogni parte affluivano giovani in sí gran numero che fu autorizzato a far le sue lezioni nella grande sala del Senato. Quantunque dichiaratamente pagano, fu tuttavia onorato dagli imperatori cristiani Costanzo, Valente e Teodosio, che seguirono i suoi consigli e ne esaudirono le richieste. Giuliano lo elevò al rango di questore, Teodosio a quello di prefetto del pretorio. Morí ad Antiochia verso il 393.

Della sua fortuna fa fede la mole della sua opera conservata fino a noi. Una parte è connessa all'attività retorica scolastica: declamazioni (μελέται), esercitazioni (προγυμνάσματα), etopee (ἠθοποιΐαι), descrizioni (ἐκφράσεις) possono interessare solo la storia dell'insegnamento. A questo gruppo si possono annettere anche gli argomenti (ὑποθέσεις) delle orazioni di Demostene e una sua *Vita*, che figurano nei manoscritti e nelle edizioni del grande oratore ateniese. Ma la parte per noi piú importante della sua opera è costituita dalle *Lettere*, che ci son giunte in numero di circa mille seicento, e dalle sessantaquattro *Orazioni*.

L'epistolario, tra i piú importanti della tarda antichità, che pur ne vide fiorire un'abbondante messe, contiene lettere rivolte a personaggi di ogni condizione, sia cristiani sia pagani, e che trattano dei piú svariati argomenti. Spesso sono molto brevi (la brevità era considerata canonica nel genere), al punto da diventare talvolta enigmatiche per esser troppo concise; ma, nel loro grande numero, ci rivelano la personalità di Libanio, che si occupa di amici e di concittadini, dà consigli, fa raccomandazioni, distribuisce elogi con una capacità di accomodamento notevole e, soprattutto, forniscono un quadro vario e brillante della società contemporanea con le sue luci e le sue ombre. Ma Libanio perde spesso di vista il suo corrispondente per pensare al pubblico dei lettori che egli vuol dilettare con la ricercata eleganza e con il purismo impeccabile: l'epistolografia è per lui un genere letterario in cui cerca in tutti i modi di farsi luce.

Delle orazioni, a parte le esercitazioni sofistiche, le piú importanti sono quelle ispirate dagli eventi contemporanei. In esse Libanio, pur tra gli artifici della retorica, riesce spesso a trovare accenti sinceri: i discorsi in cui saluta gli inizi del regno di Giuliano (*Or.* XIII) o ne piange la morte (*Or.* XVII e XVIII) mostrano l'entusiasmo per la rinascita dell'ellenismo e la disperazione per l'estremo crollo di un sogno amorosamente vagheggiato; e soprattutto, per generosità e coraggio, sono ammirevoli i suoi grandi discorsi politici composti particolarmente sotto Teodosio, dopo il 381. Essi sono veri e propri appelli all'opinione pubblica su fatti o problemi d'interesse generale: Libanio si assume il ruolo di difensore della sua città quand'essa si solleva contro l'imperatore e ne distrugge le statue, all'annuncio di nuove imposte, nel 387 (*Orr.* XIX-XXIII); osa denunciare la miseria delle classi povere che son costrette ad abbandonarsi alla « prostasía » (*Or.* XLVII); né ha timore di denunciare governanti cattivi o prevaricazioni ed abusi. Il piú noto fra questi discorsi è quello rivolto a Teodosio in difesa dei templi pagani (*Or.* XXX), che venivano sistematicamente distrutti da fanatici e particolarmente dai monaci, contro la legge che non prescriveva « né la chiusura dei templi né l'interdizione di entrarvi né del fuoco né dell'incenso né degli altri riti ». E invece

questi uomini vestiti di nero, che mangiano piú degli elefanti, e che, bevendo, stancano il braccio degli schiavi che lor versano il vino al suono dei loro inni; essi, che nascondono i loro abusi sotto

un pallore che si procurano artificialmente; essi, o imperatore, in spregio della legge sempre in vigore, corrono contro i templi. Portano legna per arderli, pietre e ferro per devastarli: e quelli che non ne hanno si servono delle loro braccia e dei loro piedi. Buttan giú i tetti, demoliscono i muri, abbattono le statue, divellono gli altari. I sacerdoti debbono tacere o perire. Dopo la distruzione di un tempio si corre verso un secondo, poi verso un terzo, e cosí via.

Qui l'orazione diventa invettiva e l'indignazione è sincera ed espressa in un linguaggio dignitoso e fermo.

Tra le orazioni va anche ricordata l'*Autobiografia* (*Or.* I) che Libanio, nella parte originaria, scrisse, e probabilmente pronunciò dinanzi a un uditorio scelto, nel 374, quando aveva sessant'anni, quasi l'« apologia pro vita sua » presentata con tutta l'abilità della sua arte. Ma successivamente, ad intervalli, ad essa aggiunse altre parti fino almeno al 392, ma in stile piú dimesso e piú oscuro, quasi il diario personale di un vecchio che scrive per proprio conforto.

Libanio, cosí come Giuliano, detesta profondamente il cristianesimo come dottrina e come forma di vita (quantunque fosse legato ad amicizia con cristiani). L'ellenismo di cui s'era imbevuto attraverso le vaste letture rappresenta il suo ideale di vita, e gli dei, che la parte piú nobile dell'umanità aveva adorato, erano i suoi dei. Per lui letteratura e paganesimo sono strettamente legati. Il trionfo del cristianesimo è per lui trionfo di barbarie. Né ha la profondità per intendere le cause e i motivi della forza di quel movimento di cui vede l'irresistibile avanzata. Egli rimane legato a una tradizione che conosce dai libri e con emozione e talora anche con orrore vede il tramonto dei valori classici, pagani della vita. L'ascetismo, come il furore fanatico dei monaci, son visti da lui come negazione della civiltà, e il suo sdegno egli esprime con accorata sincerità.

Ma non è sempre cosí: in genere Libanio manca di passione e di capacità dialettica e raramente riesce a dare la giusta prospettiva alle cose secondo la loro importanza. Anche quando si occupa di cose serie, egli rimane sempre sofista: impigliato nei particolari, compiaciuto delle piccole trovate, ricercato nell'espressione pretenziosa e affettata; e si abbandona a perifrasi e allusioni che talvolta lo rendono oscuro. Tuttavia evita l'enfasi, i neologismi e i virtuosismi poetici di un Imerio. La sua grande conoscenza di classici, di poeti, di storici, e persino dei commediografi, e soprattutto di Demostene e degli oratori attici dà alla sua lingua una ricchezza e una varietà

che destano l'ammirazione dei contemporanei e dei posteri. Specialmente la purezza dell'eloquio attico lo impose come modello di stile. Il ritmo del suo periodo è ancora quantitativo.

EUNAPIO

Se Imerio, Temistio e Libanio sono i rappresentanti piú notevoli della rinascenza sofistica del IV secolo, i soli di cui c'è conservata in gran parte l'opera, nomi di maestri di eloquenza nella letteratura del tempo se ne trovano infiniti. Molti se ne leggono nelle *Vite dei sofisti* di Eunapio di Sardi (ca. 345-420), una serie di biografie idealizzate dei sofisti neoplatonici del IV secolo, condotte sul modello di Filostrato, ma sulla base di informazioni di prima mano. Esse furon composte intorno al 395 e probabilmente avevan lo scopo di contrapporsi alle vite dei santi cristiani, quasi esempi di agiografia pagana.

Attraverso quest'opera, per quanto mediocre, rivive il mondo di questi professori, seriamente occupati in questioni inutili e tutti compiaciuti delle loro piccole vanità, per la massima parte pagani e dediti a pratiche di teurgia e di magia. Ma è importante notare nell'opera di Eunapio, che è pagano e che non risparmia strali agli imperatori cristiani, quello spirito di aperta tolleranza per i letterati cristiani che è proprio di questo periodo di coesistenza pacifica, e che si basa sull'amore e sul rispetto comune per la cultura classica. Eunapio tuttavia non è meno aspro di Libanio contro i monaci « che, pur avendo forma umana, vivono come porci e si abbandonano apertamente a ogni sorta di eccessi irriferibili » (p. 59 ed. Giangrande). Il monachesimo con le sue negazioni rappresenta agli occhi dei sofisti l'anticultura.

IL NEOPLATONISMO

Dall'incontro dell'ellenismo dei sofisti e del misticismo neoplatonico nasce la restaurazione pagana dell'imperatore Giuliano contro il cristianesimo. La retorica dei sofisti stava nel chiuso delle scuole e si limitava alle « élites ». La « filosofia », nel senso che questa parola aveva preso in quest'epoca, equivalente a religione, occultismo, magia, e che aveva assunto la

sua forma piú eminente nel neoplatonismo, era piú adatta a estendere il campo della propaganda anticristiana. La scuola tradizionale di Platone, che sopravvive ad Atene fino all'età di Giustiniano, era andata operando una sintesi sempre piú vasta e confusa di dottrine e si era andata sviluppando in senso mistico e religioso. Numenio di Apamea (II secolo) aveva cercato di stabilire un'identità di concezioni tra Platone e Pitagora e un accordo di tali concezioni con quelle religiose orientali dei Giudei, dei Magi, dei Bramani e degli Egiziani, e aveva chiamato Platone un « Mosè parlante attico ». Plotino aveva sentito molto l'influenza dell'India. Con Porfirio la filosofia neoplatonica si annette la demonologia. Al tempo di Costantino, il siriano Giamblico (circa 250-325) spinse al massimo il sincretismo neoplatonico, sicché si videro mescolare stranamente insieme la logica aristotelica e i dogmi pitagorici, i simboli dei misteri e la teosofia degli *Oracoli caldei*.

La filosofia era diventata una vaporosa fantasia mistica fatta di superstizioni e di pratiche magiche, in cui gli elementi irrazionali dell'Oriente erano entrati abbondantemente: essa ormai non cercava piú la conoscenza della realtà né la spiegazione scientifica dell'universo, ma aspirava alla visione beatifica di Dio, all'estasi. La credenza mistica in un essere supremo e nelle sue emanazioni, accompagnata dal rispetto dell'autorità, si sostituiva alla libera ricerca. In realtà, scarse eran le differenze tra questa « filosofia » anticristiana e la fede che essa combatteva. Cristianesimo e neoplatonismo partivano dai medesimi presupposti: miseria dell'esistenza terrena, debolezza della natura umana; e avevano una stessa aspirazione: l'accostamento a Dio, per il cui raggiungimento usavano gli stessi mezzi: ascesi, preghiera, ispirazione, grazia. Non sarà quindi un caso se le teologie mistiche di Gregorio di Nissa o di Dionigi lo Pseudo-Areopagita, di Massimo Confessore o di Gregorio Palamas calcheranno la via del neoplatonismo. Giamblico fu chiamato il « divino ». Nelle città della Siria dov'egli professò il suo insegnamento accorrevano folle immense. Egli metteva l'unione mistica con Dio alla portata di tutti, anche dei piú umili, attraverso la pietà rituale e le iniziazioni.

Gli scritti di lui a noi giunti sulla matematica in senso pitagorico-neoplatonico, la *Vita di Pitagora* e il *Protrettico alla filosofia* sono parte di una *Raccolta di dottrine pitagoriche* (Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων) in dieci libri.

Il sofista Libanio e il neoplatonico Giamblico, attraverso i suoi scolari Massimo di Efeso e Prisco di Atene, esercitarono

un'influenza determinante sul pensiero di Giuliano e ne fecero l'apostolo dell'« ellenismo » contro la « religione dei Galilei ».

GIULIANO E GLI APOLLINARI

Giuliano era figlio di Giulio Costanzo, un fratellastro di Costantino, e di Basilina, che ancor giovane morí pochi mesi dopo la nascita del figlio. Era nato nel 332 a Costantinopoli e, dopo la strage della sua famiglia nel 337, risparmiato per la sua giovane età insieme col fratellastro Gallo, era stato educato nella religione cristiana, ma aveva passato gli anni della sua fanciullezza e della sua adolescenza tra gli intrighi, le delazioni, i complotti e gli assassinî della corte imperiale del cugino Costanzo: tristi esperienze che segnaron per sempre la sua vita di amarezza e di tristezza.

A Nicomedia (verso il 344) cominciò ad ammirare Libanio, che allora là teneva scuola e di cui, per divieto di Costanzo, non poté seguire i corsi se non attraverso appunti di allievi, e sentí i primi richiami verso gli dei dell'ellenismo. Piú tardi (351), ad Efeso, da Massimo fu iniziato alla teurgia neoplatonica, ai riti di Mitra e ai culti di Cibele e del Sole. Dopo un breve soggiorno ad Atene (355), dove si legò di amicizia con Prisco, il capo dell'Academia, e fu iniziato ai misteri di Eleusi, fu chiamato da Costanzo a Milano e proclamato Cesare (6 novembre 355). Fu indi mandato in Gallia a combattere contro Franchi e Alamanni. Aveva appena ventiquattro anni e nessuna esperienza militare, ma le audaci e vittoriose campagne sulla Mosa e sul Reno, di cui ci è giunto il racconto di Ammiano Marcellino, lo rivelarono grande generale. Acclamato imperatore a Lutezia, nel 360, dalle legioni in rivolta contro Costanzo, successe al cugino, la cui morte improvvisa gli evitò una guerra civile (361). Il suo regno fu breve, ma tale, tuttavia, da mettere in evidenza le sue grandi qualità di uomo di Stato. Già in Gallia aveva opportunamente alleggerito i gravami fiscali, riducendo la capitazione da 25 a 7 solidi. Da Augusto, governò l'impero in maniera esemplare: ridusse il personale di corte, mise fine al regime di delazioni, in uso sotto il suo predecessore, condusse una conseguente politica deflazionistica che doveva risolversi a vantaggio degli « humiliores »: e la sua politica economica e amministrativa ebbe poi un enorme peso nella storia successiva dell'impero. Dal

punto di vista religioso, pur essendosi dichiarato manifestamente pagano fin dall'estate del 361, fu molto liberale verso i cristiani: l'unica misura repressiva presa nei loro confronti fu l'esclusione dall'insegnamento superiore. Egli pensava che, escludendo i cristiani dall'insegnamento, si sarebbe restaurata l'antica cultura e insieme la fede negli dei ad essa legata.

Due anni dopo, in Oriente, in una campagna contro i Persiani, già vittorioso, presso Ctesifonte, veniva ferito a morte e moriva intrattenendosi, nell'ultima ora, sulla vita futura coi suoi confidenti Massimo e Prisco (26 giugno 363). Aveva trentadue anni. Lasciava un grande compianto nei suoi seguaci, difensori esaltati dell'ultimo paganesimo, che gli diedero il titolo di « Grande ». La leggenda cristiana invece vide nella sua morte la vittoria definitiva del cristianesimo e gli attribuí, sul punto di morte, il grido famoso: «Tu hai vinto, o Galileo!».

In una vita cosí breve e cosí carica di eventi, Giuliano trovò il tempo e il modo di scrivere un'opera molto vasta, per la massima parte dedicata alla sua fede ardente nell'« ellenismo » e alla conseguente lotta a mano a mano piú decisa contro il cristianesimo. E l'ammirazione per lui si fa piú grande, se si pensa che i suoi scritti sono per la maggior parte concentrati nei suoi due anni di regno, quand'egli poté essere completamente libero di esprimere le sue idee. Gli scritti anteriori, due encomi per Costanzo e un elogio per l'imperatrice Eusebia, non si distaccano molto dalla comune sofistica. Sarebbe stato meglio, certo, se si fossero conservati i *Commentari* delle sue campagne in Gallia, che invece sono andati perduti.

Il primo scritto, a noi giunto, che esprime la personalità di Giuliano imperatore è il discorso *Al Senato e al Popolo di Atene*, un'autodifesa composta nel momento in cui egli si ribellava a Costanzo (361). In esso espone i principali eventi della sua vita e le sofferenze patite, e giustifica la sua azione, ricordando la perfidia del cugino, in uno stile vivace e personale da cui sono assenti la retorica e gli ornamenti letterari. Ma ancor piú importanti sono per noi le testimonianze della sua religiosità, espresse nei due discorsi *Al re Sole* e *Alla Madre degli Dei*. Il primo è una sorta di inno in prosa, scritto in tre notti per il giorno natale del Dio Solare (25 dicembre 362). In esso è espressa la teologia giulianea sulle orme del neoplatonismo di Giamblico, ma con evidenti influenze del cristianesimo. In un sistema trinitario, Helios, come il Cristo, ha il ruolo di mediatore fra Zeus e il Creato. E Giuliano si pone esattamente il problema che travaglia i cristiani contempora-

nei riguardo alle relazioni tra il Padre e il Figlio, preoccupandosi dei rapporti tra Zeus ed Helios. Nel discorso *Alla Madre degli Dei*, egli traspone in termini teologici il vecchio mito di Cibele, che diventa una « vergine nata senza madre »: « παρθένος ἀμήτωρ », la « Fonte degli Dei intelligenti e creatori che governano gli dei visibili »; e Attis « è la sostanza dell'intelligenza generatrice e creatrice, che genera tutto fino alla materia infima e che contiene in sé tutte le ragioni e le cause delle specie materiali ». Giuliano adotta il metodo allegorico dei cristiani e sostituisce un senso figurato al senso letterale: eleva cosí una favola oscena della mitologia a ragionamento filosofico mistico.

Del resto, la sua profonda conoscenza del cristianesimo egli rivela nel trattato *Contro i Galilei* — cosí Giuliano chiama con dispregio i cristiani in contrapposizione agli « Elleni » —: una confutazione della nuova fede, in tre libri, scritta ad Antiochia nelle lunghe notti dell'inverno 362-63. L'opera, scomparsa come tutti gli scritti anticristiani o eretici, è stato possibile ricostruirla, almeno per il primo libro, attraverso la confutazione che di essa fece Cirillo di Alessandria, nel V secolo. Giuliano segue in essa il modello di scritti polemici anteriori, particolarmente quelli di Celso e del neoplatonico Porfirio, anch'essi andati perduti; ma non vi manca novità di argomentazioni, come la discordanza tra i Vangeli, l'opposizione tra il monoteismo giudaico e il culto cristiano della Trinità; soprattutto si insiste sulla superiorità degli Elleni, di cui Giuliano loda l'umanità delle leggi di Solone, di Licurgo e degli altri legislatori, rispetto alla barbarie della legge mosaica. Erano state appunto tali leggi degli Elleni a favorire lo sviluppo delle scienze, che invece tacciono presso i Giudei e i Cristiani.

Importanti sono le *Lettere* (una ottantina): una raccolta che comprende documenti di ogni genere: racconti di viaggi e di spedizioni militari, proclami, manifesti, editti, rescritti, istruzioni e rimostranze a pontefici pagani o a funzionari dell'impero; ma, nella maggior parte, lettere familiari ad amici e conoscenti che forniscono elementi preziosi per la conoscenza della società del IV secolo e, soprattutto, della personalità complessa e misteriosa di Giuliano. In esse egli, trascinato dalla sua incomprimibile spontaneità e dalla tendenza propria del secolo alle confessioni autobiografiche, rivela la sua anima dominata febbrilmente da visioni e da sogni, dal pensiero della morte e dalla speranza di salvezza in un'altra vita; assetata di

purezza, d'austerità, d'elevazione morale, pur non essendo priva di affabilità e di cordialità, di nobiltà e di umanità.

Meritano ancora una menzione due operette satiriche: *Il banchetto o i Saturnali o i Cesari*, in cui sono fatti oggetto di beffe tutti i suoi predecessori e in specie Costantino, cui vengon rinfacciati delitti e sfrenatezza, e soprattutto la sua adesione al cristianesimo; si salva soltanto Marco Aurelio, l'imperatore filosofo; e l'*Odiatore della barba* (Μισοπώγων), un libello scritto alla fine della sua vita, ad Antiochia, e diretto contro gli ambienti antiocheni che avevan dimostrato una fredda ostilità alla sua restaurazione pagana e avevan deriso i filosofi di cui lo stesso Giuliano portava l'attributo caratteristico, che era la barba. All'ingrata Antiochia, oppone, con nostalgico rimpianto, Lutezia, la capitale dei Galli, ove aveva vissuto i suoi anni migliori prima di salire sul trono. In queste satire manca lo spirito, il brio, il sereno distacco: lo scrittore affetta il riso, ma domina una profonda amarezza.

L'opera di Giuliano è ampiamente autobiografica e, poiché egli fu un uomo profondamente radicato nel suo tempo, offre una testimonianza d'immenso valore sul IV secolo, che è una delle epoche piú drammatiche della storia del mondo. Del travaglio spirituale, che mise fine al mondo antico e che generò il medioevo, egli è non solo rappresentante, ma protagonista. E se non fu la causa dell'intenso movimento di reazione pagana del suo tempo, il suo regno fu certamente l'espressione piú evidente di esso, la risultante piú cospicua. Con Giuliano il paganesimo, l'« ellenismo », saliva a viso aperto per l'ultima volta al potere. Né fu un anacronismo. Ché la sua religione non aveva nulla piú in comune con quella che avevano espresso i grandi poeti da lui venerati, né la sua filosofia era piú diretta dal logos, dalla ragione, come quella dei grandi pensatori classici. Mentre la rinascita pagana dava al cristianesimo il suo pensiero, il suo costume, i suoi mezzi d'espressione, il suo retaggio insomma piú nobile e piú duraturo, Giuliano, che conosceva il cristianesimo profondamente, voleva restituire vita alle ormai esangui divinità del paganesimo con l'allegorismo usato dai cristiani per appropriarsi del patrimonio ellenico, e a questa intellettualistica ricostruzione voleva applicare l'ascetismo dei cristiani e una gerarchia chiesastica che mal le si addiceva. Trovò scarsi proseliti non soltanto nelle masse, ma anche tra i dotti propugnatori dell'ellenismo. Ma all'ellenismo egli diede un ultimo slancio vitale contribuendo validamente a farlo sentire patrimonio comune e ai pagani e ai cristiani. I

cristiani, cui egli contestava il diritto di insegnare e di ammirare gli antichi poeti, perché disprezzavano gli dei che essi avevano onorati, concepirono allora l'idea di dare forma « classica » alla materia delle Scritture e due grammatici di Laodicea, i due Apollinari, padre e figlio, composero una *Storia Sacra* in ventiquattro libri e in esametri omerici; trasposero i *Vangeli* nella forma dei dialoghi platonici; scrissero, su argomenti cristiani, tragedie e commedie alla maniera di Euripide e di Menandro e inni pindarici. Gregorio di Nazianzo contesta a lui e a quelli che propugnavano come lui l'antica mitologia, il diritto di riservarsi l'esclusiva dell'ellenismo: « Perché tu solo » egli dice « avresti il diritto di dirti Elleno? ».

Giuliano fu uno scrittore notevole, specie là dove dimenticò la scuola per essere se stesso. La fretta con cui compose i suoi scritti nocque certo al suo stile, che si presenta diseguale e discontinuo: a raffinatezze atticistiche di scuola, in regola con tutte le norme della retorica, succedono esuberanze impetuose che rompono ogni rispetto non solo delle norme, ma anche della misura. Cosí, pur essendo certo per vigore e profondità di pensiero superiore ai tre grandi suoi contemporanei, Imerio, Temistio e Libanio, esercitò un'influenza minore sugli scrittori cristiani contemporanei e su quelli bizantini, per i quali l'interesse maggiore era di natura stilistica.

Capitolo sesto

La fusione tra ellenismo e cristianesimo

Figli della « rinascita » dell'ellenismo, di cui il massimo esponente fu l'imperatore Giuliano, furono anche i tre vescovi di Cappadocia, che espressero il grado piú alto della cultura cristiana nella seconda metà del IV secolo, di una cultura nuova che coscientemente ormai teneva conto del patrimonio ellenico e voleva farsene continuatrice. Fra Eusebio ed Atanasio, che pure tanto contribuirono all'opera costruttiva della Chiesa e alla formazione della sua dottrina, e gli esponenti del cristianesimo della generazione successiva, quella dei Cappadoci, si era fatta strada una nuova esigenza culturale, il cosciente assorbimento dell'ellenismo, che non veniva piú sentito come qualcosa di radicalmente contrario e diverso dalla nuova fede, ma come l'esperienza attraverso cui si doveva passare necessariamente per costruire una civiltà cristiana. Non piú incontri occasionali dovuti alla necessità di diffusione del « kerygma » evangelico, involontaria e fatale osmosi di dottrine contemporanee, pur contrastanti. La libertà costantiniana era il fondamento per la « coesistenza pacifica » tra i due mondi: l'antico e il nuovo. La rinascita pagana di Giuliano faceva sentire la necessità di una « coesistenza ideologica »; la teologia cristiana, per imporsi, doveva diventare una grande scienza basata sulla piú alta cultura ellenica. E questa cultura era ormai anche quella dei cristiani che si erano formati alla scuola dei classici, che sentivano il bisogno di esprimersi nella forma piú elegante che insegnavano le scuole di retorica. Era questo il senso che aveva la rivendicazione del nome di « Elleno » che Gregorio di Nazianzo opponeva a Giuliano.

I Cappadoci furono gli esponenti maggiori del neoclassicismo cristiano: per essi il cristianesimo diventava l'erede di tutto ciò che nella tradizione greca era degno di sopravvivere. L'altezza della loro mente e la profondità della loro cultura

contribuí validamente a che il mondo classico divenisse acquisto perenne non solo per il mondo bizantino, ma per tutta la civiltà che a quella ellenica e cristiana ancora si ispira.

BASILIO IL GRANDE

Basilio nacque verso il 330 a Cesarea di Cappadocia, da un ricco retore, in famiglia cristiana. Aveva ricevuto una formazione classica completa, prima alla scuola del padre, poi a Costantinopoli, dove era stato allievo di Libanio, e ad Atene, dove aveva incontrato Giuliano (355) e si era legato d'amicizia con Gregorio di Nazianzo. Ad Atene aveva seguito un corso di studi che includeva le arti liberali, retorica e filosofia, ma si estendeva anche alle scienze e alla medicina. Tornato, verso il 356, a Cesarea, si diede, come il padre, all'insegnamento della retorica. Ma presto la vita ascetica lo attrasse e, ricevuto il battesimo, intraprese un viaggio nell'Egitto, nella Palestina, nella Siria e nella Mesopotamia per incontrare gli esponenti del monachesimo e conoscerne la vita. Al ritorno, distribuí le sue ricchezze ai poveri e si ritirò in vita solitaria ad Annisi, sulle rive dell'Iris, nel Ponto, e là fondò una comunità monastica. Raggiunto da Gregorio di Nazianzo (358), vi compose insieme con lui un'antologia degli scritti di Origene, la *Filocalia*. Dalle esigenze della vita monastica nacquero le *Regole* che dovevano rinnovare profondamente il monachesimo cenobitico, staccandolo dalla vita anacoretica e inserendolo maggiormente nello sviluppo spirituale della vita comunitaria. Le *Regole* di Basilio ebbero un grandissimo successo divenendo il paradigma della piú alta forma della vita religiosa nell'Oriente e fornendo la base della disciplina monastica all'Occidente.

La carriera monastica di Basilio fu breve. Tornato a Cesarea, nel 364, fu ordinato sacerdote e nel 370 fu elevato all'episcopato della sua città. Riempí il resto della sua vita nell'organizzazione di istituzioni sociali e di assistenza, nella lotta contro l'arianesimo, che lo mise di fronte all'imperatore Valente e al suo prefetto Modesto, in azioni diplomatiche per il raggiungimento dell'unità della Chiesa, sia in Oriente sia in Occidente (condusse lunghi e difficili negoziati col papa Damaso). Morí, non ancora cinquantenne, nel gennaio del 379.

Basilio fu soprattutto uomo d'azione, rivolto verso il lato

pratico e morale del messaggio cristiano: fra l'altro, egli fece costruire alle porte di Cesarea un grande ospedale, la « Basiliade », che raggiunse presto le dimensioni di una città ospedaliera, dove si curavano tutti i mali. Ma egli accompagnò la sua opera con gli scritti, e la sua produzione letteraria è notevole sia come quantità sia come qualità. Si è già detto delle *Regole* ("Οροι), giunte a noi in due redazioni, una piú ampia che è una raccolta di cinquantacinque conferenze religiose, tenute ai monaci, in cui si ponevano i fondamenti della vita ascetica; e l'altra, la piú breve, è costituita da risposte (313) a molteplici questioni riguardanti i piú vari aspetti, soprattutto di natura pratica, della vita monastica. È da notare, tuttavia, che, nonostante il titolo tràdito, non si tratta di *Regole* vere e proprie, ma di lezioni, di consigli, dati come risposte a domande poste a Basilio, come a un maestro.

La produzione teologico-dogmatica di Basilio, come avveniva normalmente in questo periodo di controversie e di lotte, ha carattere nettamente polemico. Il piú antico dei suoi trattati è quello *Contro Eunomio* (Ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου), in tre libri, composto tra il 363 e il 365 per confutare un'*Apologia* di Eunomio, il rappresentante dell'arianesimo estremista (anomeismo, da « ἀνόμοιος »: « dissimile »: affermava che il Figlio non soltanto non era consustanziale al Padre, ma ne era del tutto differente). Basilio, con dialettica serrata unita a passione veemente, con ragionamento lucido associato ad acuta sensibilità, difende le posizioni trinitarie ortodosse, attaccando l'avversario con un vigore che fa pensare ad Atanasio, ma con un'eloquenza e una perfezione formale che ricordano Demostene. Degli ultimi anni della sua vita (375) è il trattato *Sullo Spirito Santo* (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος), dedicato ad Anfilochio, vescovo di Iconio. In esso si difende, sul fondamento di testi della Scrittura, la divinità dello Spirito Santo, consustanziale al Padre, cosí come il Figlio, sia contro gli ariani, sia contro i macedoniani o pneumatomachi.

La parte piú significativa dell'opera di Basilio è costituita dalle omelie, tra cui il posto di onore spetta all'*Hexahemeron*, nove discorsi sulla creazione secondo la *Genesi*, che sono considerati il capolavoro del genere e che furono poi di modello a sant'Ambrogio per le sue omelie sullo stesso argomento. Con questo gruppo di discorsi Basilio vuol dare al cristianesimo una cosmogonia cristiana in contrapposizione a quella pagana. Ma nella realtà avviene una fusione ellenistico-cristia-

na in cui, accanto alla Bibbia, ha ampio posto il pensiero del *Timeo* platonico, di Aristotele, Posidonio, Teofrasto, degli Stoici, di Plotino. La Scrittura cosí finisce col trovare spiegazione nella saggezza dei Greci, che costituisce il parametro con cui si ha da misurare la validità della rivelazione biblica. Basilio affronta l'esegesi non nell'arida e scolastica forma del commentario, ma in discorsi destinati a tutta la comunità cristiana, perfettamente costruiti secondo le regole della retorica antica e con tutte le raffinatezze che la scuola gli aveva insegnato. E non soltanto la forma esteriore egli assume dai classici, ma utilizza anche tutte le conoscenze filosofiche e scientifiche che i suoi maestri gli avevan dato. Retorica e filosofia trovano in queste omelie perfetta fusione e unità, nulla sacrificando né all'evidenza del pensiero né alla chiarezza della espressione.

Altre omelie di Basilio trattano argomenti vari: morali, dogmatici o esegetici, e illuminano sulla sua attività pastorale, talora gettando vivida luce su aspetti della storia della civiltà e dei costumi dell'epoca. Particolarmente interessante è il gruppo delle tre omelie contro il cattivo uso della ricchezza (VI, VII, VIII), preziose testimonianze sulla vita sociale del IV secolo. In esse Basilio ci presenta un quadro molto efficace delle profonde distanze tra le classi sociali: appare uno Stato che opprime tutti sotto il peso del suo fiscalismo; un'aristocrazia terriera che dispone di immense ricchezze e si abbandona a un lusso scandaloso; magistrati che sono spesso prevaricatori e brutali; e poveri, mendicanti e infermi che lottano contro la fame e son ridotti persino a vendere schiavi i propri figli.

Cosa pensasse Basilio riguardo allo studio della letteratura greca e sul suo valore per la formazione culturale dei giovani cristiani, viene chiaramente espresso nel piú famoso e fortunato dei suoi scritti, composto negli ultimi anni della sua vita, il trattatello *Ai giovani, sul modo di trar profitto dalle lettere elleniche* (Πρὸς τοὺς νέους ὅπως ἂν ἐξ Ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων), che costituí il documento ufficiale della posizione della Chiesa riguardo agli studi classici per i secoli successivi. Pur assegnando alla letteratura classica un posto inferiore alla Sacra Scrittura, Basilio ne consiglia lo studio, facendo solo delle riserve morali: bisogna prenderne il buono e rigettarne il cattivo. Ma l'opera tutta è permeata dal sentimento dell'alto valore non solo formale, ma anche morale della cul-

tura ellenica, che viene considerata quasi la necessaria preparazione allo studio delle verità cristiane.

A completare la conoscenza della personalità di Basilio contribuisce grandemente il suo ricco epistolario che consta di trecentosessantasei lettere, scritte nel periodo che va dal suo ritorno da Atene a Cesarea fino alla sua morte (357-78). Tra di esse ve ne sono alcune di dubbia autenticità, altre certamente apocrife, altre ancora che hanno Basilio come destinatario.

Si tratta certamente di una produzione epistolare con ambizioni letterarie (come l'epistolario pliniano o come quelli contemporanei di Libanio e degli altri due Cappadoci), ma il suo valore documentario è grande: attraverso le lettere, Basilio ci dà un quadro estremamente particolareggiato e vario della società e della Chiesa di Oriente in genere, e della Cappadocia in ispecie nella seconda metà del IV secolo, e anche un riflesso della sua instancabile attività. Di estrema importanza storica sono soprattutto le lettere del periodo dell'episcopato che costituiscono fonti essenziali per la storia dell'impero, dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato e tra l'Oriente e l'Occidente, e delle controversie tra ortodossia ed eresie. E di singolare valore si rivela la corrispondenza tra Basilio e Libanio per intendere lo spirito di « coesistenza pacifica » tra ellenismo e cristianesimo regnante in quell'età, in cui eran possibili tra due uomini profondamente e diversamente impegnati, un vescovo cristiano e un pagano dichiarato, le migliori relazioni di amicizia e di stima.

Dei tre Cappadoci, Basilio è la figura piú notevole, una delle piú prestigiose personalità della Chiesa orientale. Al significato grande che ebbe la sua multiforme attività nella difesa e nello sviluppo del dogma trinitario, nella propagazione e nell'organizzazione dell'istituzione monastica, nell'organizzazione dell'assistenza caritativa ai poveri e ai malati, bisogna aggiungere il grande ruolo che egli ebbe come scrittore e come oratore nella formazione della cultura cristiana. Il suo tentativo di fondere la Scrittura con la filosofia greca è ammirevole. Il suo stile rivela una lettura assidua dei grandi prosatori classici, specie di Platone e di Demostene, e una perfetta conoscenza degli insegnamenti delle scuole di retorica. Ma se egli conosce e usa la tecnica retorica, non indulge agli artifici né fa concessioni al cattivo gusto. La retorica è un abito che egli indossa con semplicità e con disinvoltura, ma non gli impedisce di esprimersi sinceramente e di raggiungere

le piú alte vette dell'eloquenza. La sua lingua è atticistica, ma senza affettazioni. La sua fortuna fu grandissima già presso i suoi contemporanei sia pagani sia cristiani. Libanio affermava di essere stato vinto da lui nella bellezza dello stile epistolare (*Ep.* 338); Gregorio di Nazianzo ammirava i suoi scritti (*Or.* 43, 66), riconosceva la sua influenza sulla sua formazione morale ed intellettuale e lo chiamava « maestro di stile ». I posteri lo considerarono un « classico ». Basti ricordare il giudizio di Fozio, che per le sue omelie sull'*Hexahemeron* (*Bibl.*, cod. 141) lo pone come modello di eloquenza pubblica, alla pari di Platone e di Demostene, e per le sue lettere (cod. 143) esorta a seguirlo come « canone dello stile epistolare ».

GREGORIO DI NAZIANZO

Personalità molto diversa da quella di Basilio ebbe il suo amico Gregorio Nazianzeno. Al carattere positivo, equilibrato, attivo di Basilio si contrappone il temperamento instabile, meditativo, romantico di Gregorio. Portato dagli eventi a partecipare attivamente alla vita movimentata del suo tempo, se ne ritrasse sempre non appena gli fu possibile, per ritornare alla vita solitaria e contemplativa, a lui piú confacente. « Sono un uccello pronto a volar via » dice egli stesso nella sua autobiografia, e in realtà la sua vita fu una successione di fughe e di ritorni.

Gregorio era figlio di un ricco cittadino che era stato eletto vescovo poco dopo la sua conversione al cristianesimo, Gregorio il Vecchio. Nacque ad Arianzo, nei pressi di Cesarea, in Cappadocia, verso il 329-30, e ricevette la piú compiuta educazione a cui potesse aspirare un giovane del suo tempo: prima alla scuola di Cesarea di Cappadocia, dove conobbe Basilio, poi a Cesarea di Palestina, ad Alessandria d'Egitto e infine ad Atene, dove dimorò per circa otto anni (350-58); incontrò Giuliano (355) e strinse con Basilio rapporti di amicizia che dovevano durare per il resto della vita. Tornato in Cappadocia, dopo i lunghi anni di vita studentesca (di quella ateniese ce ne dà una descrizione pittoresca nell'orazione che pronunciò per la morte di Basilio), cominciò per lui il conflitto tra la vita contemplativa e di studioso e la vita attiva. Dapprima raggiunse Basilio nel ritiro monastico di Annisi, nel Ponto, e trovò tale vita cosí adatta alle sue esigenze che mal

si rassegnò ad aiutare il padre, il quale lo volle ordinare sacerdote (Natale 361), nell'amministrazione della diocesi, e fuggí di nuovo nel monastero di Basilio per salvarsi dalla violenza paterna; ma ritornò subito dopo, compreso dei suoi doveri, e svolse il suo ministero con alta coscienza della missione sacerdotale. Ancora contro il suo volere, Basilio lo fece vescovo di Sasima (Pasqua 372), ma fu impossibile costringerlo a rimanere in quella borgata di frontiera rumorosa e rozza. Tornato a Nazianzo, essendo morto il padre (374), accettò per qualche tempo di dirigerne la chiesa, ma, allorché lo si voleva costringere a diventare vescovo, ancora una volta fuggí e andò a vivere, come eremita, a Seleucia di Isauria. All'avvento al trono di Teodosio, morto ormai Basilio (379), Gregorio, famoso per la sua eloquenza e di sicura fede nicena, fu chiamato a Costantinopoli a guidare la piccola comunità ortodossa della capitale, infestata di anomei e di pneumatomachi (che negavano la divinità dello Spirito Santo). Dalla cappella che egli stesso fondò e dedicò alla « Anastasis » (Resurrezione), pronunciò i cinque *Discorsi Teologici* contro le eresie dilaganti (380), che attirarono un grande uditorio e lo resero ancora piú celebre. Alla fine del 380, Teodosio in persona, in una solenne processione, lo insediò nella chiesa dei Santi Apostoli e, all'inizio del secondo concilio ecumenico (maggio 381), convocato e presieduto dallo stesso Teodosio, lo fece riconoscere vescovo della capitale. Ma durante il concilio, irritato dagli intrighi fomentati contro di lui dagli avversari, rinunciò al soglio patriarcale, e partí senza attendere la fine del concilio. Tornò nella sua patria e, dopo una breve dimora a Nazianzo, di cui resse la diocesi, si ritirò nei possessi dei suoi avi ad Arianzo e là passò gli ultimi anni della sua vita dedito all'attività letteraria e a pratiche ascetiche. Morí intorno al 390.

La produzione di Gregorio non è abbondantissima. Tra le sue opere non vi sono né commentari biblici né trattati dogmatici. A noi restano orazioni, lettere e poesie.

I quarantacinque discorsi a noi pervenuti sono una scelta fatta poco dopo la sua morte: una parte sono sermoni liturgici, per il Natale, l'Epifania, la Pasqua, la Domenica in Albis, la Pentecoste; altri sono panegirici o discorsi funebri: per Atanasio, per il padre, per il fratello Cesario, per la sorella Gorgonia, per l'amico Basilio; altri, ancora, son discorsi d'occasione, tra cui il piú celebre e il piú importante è l'*Apologia per la sua fuga*: in esso Gregorio giustifica la sua fuga e il suo

ritorno dopo l'ordinazione sacerdotale impostagli dal padre, e descrive il carattere e i doveri del sacerdozio. Questo discorso serví come modello a Giovanni Crisostomo per il suo trattato *Sul Sacerdozio*. Tra i discorsi di circostanza, è anche da ricordare quello di congedo ai vescovi del concilio e ai fedeli, pronunciato prima di lasciare Costantinopoli nel 381 (*Or.* 42) e le due *Invettive contro Giuliano* (*Orr.* 4 e 5) composte dopo la morte dell'imperatore (363), in cui egli gli rimprovera particolarmente l'esclusione dei cristiani dall'insegnamento delle lettere classiche. Tengono il posto d'onore i cinque *Discorsi Teologici* (27-31) pronunciati a Costantinopoli nel 379-80, in cui si difende il dogma niceno contro ariani e pneumatomachi. Essi gli han fruttato l'appellativo di « Teologo » nel significato di « cantore di Dio ».

I discorsi, e soprattutto quelli teologici, sono gli scritti piú impegnati di Gregorio non soltanto per il loro contenuto, ma anche per la forma. Gregorio in essi ci ha dato quanto di piú originale e piú alto ha prodotto il IV secolo nella omelia teologica. Se vi abbondano le figure retoriche, le immagini, le antitesi, le esclamazioni, le sentenze, esse servono ad elevare il tono dell'eloquenza per portarlo all'altezza degli argomenti trattati; servono a fare accettare a un pubblico, che sentiva il fascino della parola ricercata, della sonorità della frase, del ritmo, le sfumature piú delicate e sottili di un pensiero originale che notevolmente contribuí a chiarire il dogma trinitario. Ad una tecnica raffinata e a un pensiero profondo, Gregorio unisce freschezza di ispirazione, vivacità di immaginazione, sincera e profonda passione.

I discorsi entrarono ben presto nelle scuole di retorica e furono oggetto di studio e di imitazione in tutta l'età bizantina. Fin dal VI secolo ebbero commenti (scolî). Furon subito tradotti in latino (Rufino di Aquileia ne tradusse alcuni nel 399 o 400), e poi anche in armeno, in siriaco, slavo, copto, egiziano, georgiano, arabo ed ebraico.

Agli ultimi anni della sua vita appartiene la maggior parte del suo ricco *Epistolario*, che consta di duecentoquarantacinque lettere, scritte nella massima parte dal ritiro di Arianzo, tra il 383 e il 389. Se le lettere talvolta offrono maggiore semplicità e naturalezza stilistica che i discorsi, tuttavia sono anch'esse opera letteraria. Gregorio fu tra i Greci il primo che pubblicò una raccolta delle sue lettere e in una di esse, indirizzata al nipote Nicobulo (*Ep.* 51), espresse una teoria retorica dell'epistolografia come genere letterario: caratteristiche di una buona lettera dovevano essere la brevità, la chiarezza, la grazia e la semplicità. Egli si ispirava ai modelli classici, specialmente al tono personale e colloquiale delle lettere di Aristotele, che ancora in quel tempo si potevano leggere. Si rivolgeva soprattutto a parenti e ad amici, sicché il valore delle lettere del Nazianzeno è quasi esclusivamente autobiografico. Solo qualcuna ha interesse teologico (*Epp.* 101, 102 e 203 dirette contro l'apollinarismo).

Gregorio si dedicò anche alla poesia, particolarmente nel periodo del suo ritiro ad Arianzo, dopo la rinuncia al patriarcato di Costantinopoli. Egli ci ha lasciato gli esemplari piú notevoli di componimenti poetici cristiani nei metri classici. Scopo precipuo dell'attività poetica del Nazianzeno era quello di creare anche nel campo della poesia prodotti degni delle antiche tradizioni classiche.

Di Gregorio abbiamo oltre 16.000 versi, in componimenti che trattano dei piú vari argomenti: dogmatica, morale, didattica, satira; e duecentocinquantaquattro epigrammi che costituiscono l'VIII libro dell'*Antologia Palatina*. Buona parte è retorica o prosa versificata, per cui i metri classici accrescono l'impressione di artificiosità. Tuttavia sono di notevole interesse il gruppo di componimenti autobiografici che esprimono i pensieri e i sentimenti dell'autore, le sue aspirazioni e le sue inquietudini, i suoi desideri e le sue delusioni. La sua *Autobiografia* (*De vita sua*), in 1.949 trimetri giambici, offre non soltanto la sua storia esterna dalla nascita alla partenza da Costantinopoli: essa è soprattutto la « confessione » di un'anima che esprime il suo supremo interesse per la vita interiore nell'ambito della sua fede religiosa, il ripiegamento su se stesso di questo spirito solitario che, nella profondità della sua anima, cerca e trova Dio. La profonda malinconia romantica di cui l'opera è pervasa, le fa superare le convenzioni letterarie. Con essa Gregorio dà un nuovo genere alla letteratura greca. Nell'Occidente poco dopo ci saranno le *Confessioni* di sant'Agostino.

Esperto umanista, Gregorio nei suoi componimenti poetici adatta il metro agli argomenti trattati. Usa l'esametro dattilico per i poemi teologici cui s'addice il tono epico; il distico elegiaco per le sue meditazioni e riflessioni; il trimetro giambico per la satira e l'invettiva oppure per il racconto confidenziale autobiografico. Ma talora egli ricorre a metri lirici o a combinazioni diverse che non hanno sempre antecedenti nella metrica classica. Non sempre la sua prosodia è

irreprensibile. Ma dei due carmi il cui ritmo sembra poggiare non sulla quantità ma sull'accento: l'*Inno vespertino* e le *Esortazioni alle vergini*, si discute l'attribuzione a Gregorio (Keydell). Anche le poesie di Gregorio Nazianzeno ebbero grande popolarità nel mondo bizantino e furono oggetto di commenti e di imitazioni.

Discussa è ancora l'attribuzione al Nazianzeno della tragedia cristiana che è nota sotto il titolo di Χριστὸς Πάσχων o *Christus Patiens* (*La passione di Cristo*). Questo lungo centone composto di versi giambici (2.602), in massima parte tratti da un gruppo di tragedie euripidee, presenta drammaticamente il mistero della redenzione nei tre momenti essenziali della passione e morte del Cristo, della sua deposizione nel sepolcro e, infine, della gloriosa resurrezione. L'opera, trasmessaci da molti manoscritti, di cui nessuno però è anteriore alla metà del XIII secolo, è attribuita concordemente dalla tradizione a « Gregorio Teologo », ma la critica, specie nel secolo scorso, quasi unanimemente ha rifiutato l'attribuzione della tradizione manoscritta e ha ritenuto il centone tragico un'opera apocrifa di epoca tarda (XI o XII secolo). Qualche voce che anche di recente si è levata o a difendere l'attribuzione a Gregorio di Nazianzo (come l'ultimo editore A. Tuilier) o a riportare comunque il centone al IV secolo (Cataudella), non ha incontrato molto favore. Ma il problema resta aperto: bisognerebbe almeno stabilire se l'utilizzazione di Euripide, che viene operata nel centone, risponde alle abitudini letterarie del Nazianzeno e, poi, se la dottrina dogmatica esposta nella tragedia sia la stessa delle altre opere di Gregorio.

Gregorio di Nazianzo è il rappresentante piú tipico e di maggior rilievo delle aspirazioni culturali dei cristiani del suo tempo e ha realizzato, come nessun altro, nel modo piú completo la fusione della cultura classica con la fede cristiana. I suoi discorsi sono pieni di citazioni di autori di cui ha il pieno dominio: Omero, Esiodo, i lirici, i tragici, Aristofane, gli oratori attici, ma anche gli Alessandrini e Plutarco e Luciano e gli scrittori della « seconda sofistica ». Egli è anche filosofo, pur non raggiungendo le altezze speculative del Nisseno, e grandemente contribuí all'avvicinamento della teologia cristiana col pensiero platonico e neoplatonico. Ma soprattutto è un grande scrittore, il piú grande stilista dei tre Cappadoci: maestro di eloquenza sottile, epigrammatico, teatrale, esprime la sua personalità emotiva e sensibile con veemenza e con passione, in una forma che, se non è originale nell'uso

degli espedienti retorici, è da lui usata per spiegare un nuovo grande argomento: i problemi della spiritualità cristiana. Pur in una specie di orchestrazione sinfonica, di tipo asianico, che richiama lo stile di Imerio, la lingua, nella sintassi come nel lessico, è di sufficiente purezza attica. E appunto tutti questi pregi — perfezione nell'uso dei mezzi retorici, purezza nella lingua e nello stile — hanno attratto su di lui l'entusiasmo e l'interesse mai venuto meno della scuola bizantina.

GREGORIO DI NISSA

Il piú giovane dei Cappadoci è Gregorio di Nissa, il quale mostra un altro volto della cultura di Cappadocia in questo tempo: non uomo d'azione, come Basilio, né predicatore e poeta, come Gregorio Nazianzeno, è il teologo piú portato alla speculazione filosofica e al misticismo. Nato a Cesarea, verso il 335, fu educato specialmente dal fratello maggiore Basilio, di cui sentí grandemente l'influenza e che chiama: « padre e maestro ». Dopo aver raggiunto i primi gradi della carriera ecclesiastica, una crisi giovanile lo deviò verso l'insegnamento della retorica e il matrimonio. Ma Basilio, la sorella Macrina e l'amico Gregorio di Nazianzo lo riportarono sulla via che era la sua, ed egli lasciò il mondo e si ritirò nella comunità monastica fondata dal fratello, ad Annisi. Nel 371, Basilio lo nominò contro sua voglia vescovo di Nissa, un'insignificante borgata dipendente da Cesarea, ma dovette poi lamentarsi, in alcune lettere (*Epp.* 58, 60 e 100), delle sue scarse attitudini alla politica ecclesiastica e della sua debolezza. Come avversario dell'arianesimo, fu vittima delle persecuzioni di Valente e, nel 376, dovette lasciare la sede episcopale. Ma vi tornò dopo la morte dell'imperatore (379), e vi ebbe un'accoglienza trionfale di cui abbiamo un racconto pittoresco in una sua lettera (*Ep.* 6). Da quel momento la sua figura di teologo assurse al piú alto livello e la sua autorità in materia di ortodossia fu assoluta. Importantissimo fu il suo ruolo nella lotta contro l'arianesimo, che Teodosio condusse negli anni 379-80. Fu anche gradito alla corte imperiale di Teodosio e, nel 385, ricevette l'incarico di pronunciare l'orazione funebre per la principessa Pulcheria e, poco piú tardi, quella per l'imperatrice Flaccilla. La sua morte dovette avvenire verso il 395.

L'opera di Gregorio di Nissa è molto vasta e varia: com-

prende trattati teologici, scritti esegetici e ascetici, discorsi, sermoni e lettere e rivela la profondità del suo pensiero e la piú ampia apertura verso le correnti culturali del suo tempo. La dottrina mistica, di cui Gregorio è il principale rappresentante tra i Padri del IV secolo, è fondata sul pensiero filosofico neoplatonico e ad essa si ispirano tutti i suoi scritti, sia quelli dogmatico-polemici sia quelli di pura speculazione.

Tra gli scritti dogmatico-polemici i piú importanti sono i *Libri contro Eunomio* (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοὶ λόγοι), in cui è contenuta la piú completa difesa dell'ortodossia nicena contro gli argomenti degli ariani, che vengono ampiamente discussi e confutati a uno a uno con grande ricchezza di argomentazioni di alto livello speculativo. L'opera nel suo insieme consta di quattro trattati scritti in tempi diversi: i primi due, composti verso il 380, confutano la risposta del capo ariano ai tre libri di Basilio *Contro Eunomio*; il terzo, composto tra il 381 e il 383, e diviso posteriormente in dieci libri, è la risposta a un nuovo scritto di Eunomio contro Basilio; il quarto è una critica della *Professione di fede* (Ἔκθεσις πίστεως) presentata da Eunomio, nel 383, all'imperatore Teodosio. Quest'ultimo scritto è del tutto indipendente dagli altri tre, ma nella tradizione manoscritta, fin dal VI secolo, si insinuò al posto del secondo trattato, il quale cadde per un certo tempo nell'oblio, fino a quando, ritrovato nel IX secolo, fu aggiunto alla fine del terzo trattato. L'ordine originario è stato restituito nella edizione di W. Jaeger (Berlino 1921; Leida 1960²).

Contro l'eresia cristologica di Apollinare di Laodicea è rivolto l'*Antirrhetikós*, che con lo stesso metodo usato nell'opera antiariana confuta la dottrina espressa nella *Dimostrazione dell'incarnazione di Dio nell'immagine dell'uomo*, affermando la perfetta unione delle due nature, la divina e la umana, nel Cristo.

Non ha carattere polemico il dialogo di imitazione platonica, *Sull'anima e la resurrezione* (Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως), che è stato definito il « Fedone cristiano ». Lo svolgimento dell'azione si immagina presso il letto di morte della sorella Macrina, che morí lo stesso anno di Basilio (379); vi si espongono le idee dell'autore riguardo l'anima, la morte, la resurrezione e l'apocatastasi finale. L'ascesa dell'anima a Dio avviene attraverso l'« eros » che è gnosi, cioè conoscenza o contemplazione mistica. Notevoli sono le influenze platoniche e neoplatoniche.

L'opera teologica piú organica del Nisseno è il *Grande discorso catechetico* (Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας), composto verso il 385: un trattato di teologia sistematica in cui si presentano i principali dogmi, che vengon difesi contro pagani, giudei ed eretici, e si cerca di costituire una dottrina organica e razionale che poggi non soltanto sull'autorità della Scrittura, ma anche su una base metafisica. L'autore s'ispira principalmente a Origene. Il manuale ebbe grande fortuna e diffusione nella Chiesa orientale.

Nel campo dell'esegesi biblica, Gregorio comincia col continuare l'opera di Basilio con due trattati *Sulla creazione dell'uomo* (Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου), e l'*Apologia sull'Hexahemeron* (Ἀπολογητικὸς περὶ τῆς Ἑξαημέρου), scritti subito dopo la morte del fratello (379) con l'intenzione di completare le *Omelie sull'Hexahemeron* di Basilio, in cui mancava la trattazione sulla creazione dell'uomo, e di rispondere a delle critiche che ad esse eran state mosse. Gregorio in questi scritti, sulle orme di Basilio, cerca di mettere d'accordo il contenuto della *Genesi* con la scienza ellenistica, seguendo ancora in certo modo il senso letterale della Scrittura senza abbandonarsi all'interpretazione allegorica. Ma nel trattato *Contemplazione sulla vita di Mosè*, opera della vecchiaia da collocare intorno al 392, il grande legislatore di Israele diventa il simbolo dell'ascesa mistica dell'anima a Dio attraverso la perfezione della virtú che si raggiunge mediante l'unione dello sforzo dell'uomo e della grazia. La *Vita di Mosè* piú che un'opera esegetica, va considerata come un trattato ascetico: Mosè è visto, mediante l'interpretazione allegorica (« θεωρία »), come la personificazione dell'idea del progresso nella partecipazione ai beni divini della beatitudine. Trasparente è l'influenza di Platone e di Filone, ma soprattutto della tradizione di Origene. Alla stessa interpretazione allegorica sono ispirate le quindici *Omelie sul cantico dei cantici* (390) in cui, pur sentendo l'influsso di Origene, Gregorio segue una sua via indipendente: la sposa del Cantico non è soltanto la Chiesa, ma l'anima che si unisce a Dio e, ancora, la filosofia che insegna all'uomo quale atteggiamento è da adottarsi nei riguardi del divino.

Di somma importanza sono gli scritti ascetici, con i quali Gregorio, all'apporto organizzativo dato da Basilio alla vita monastica, aggiunge una dottrina mistica che, insieme con quella di Evagrio Pontico, sarà alla base dell'orientamento spirituale di tutto il monachesimo orientale. Tra di essi il piú importante è il trattato *Sulla verginità* (Περὶ παρθενίας), il piú

antico degli scritti del Nisseno (del 371), ma a cui furon fatte posteriormente aggiunte, sicché i manoscritti ne presentano due versioni differenti. Gregorio in esso esalta la verginità come fondamento della vita ascetica (il trattato è stato definito dal Daniélou « una specie di manifesto della riforma basiliana »), come la mediatrice tra il divino e l'umano, la catena che si diparte dalla Trinità e discende, attraverso le potenze angeliche, dal cielo all'umanità. E d'altra parte, la verginità non ha altro scopo se non di rendere possibile la visione mistica di Dio.

Il trattato, invece, che viene designato col titolo *De instituto christiano* (la cui prima edizione completa dobbiamo alle cure di W. Jaeger, Leida 1952) sembra appartenere all'ultimo periodo della vita di Gregorio, agli anni cioè dopo il 390, e contiene l'ultima parola dell'autore sulla natura dell'ascetismo, sul vero scopo della vita contemplativa e sui mezzi per raggiungerla. Anche questo scritto, come quello *Sulla verginità*, tende al fine di favorire lo sviluppo della vita ascetica nelle comunità monastiche. Entrambi gli scritti sono testimonianze dello sforzo di Gregorio di far concordare il misticismo cristiano con l'ideale di vita contemplativa dei filosofi greci e di fondere il concetto cristiano di grazia con la tradizione etica dell'ellenismo e con l'ideale classico di « areté », sicché il fondamento della « filosofia cristiana » trova le sue basi nel platonismo e nello stoicismo.

Tra le opere ascetiche è da menzionare anche la *Vita di Macrina*, la sorella di Basilio e di Gregorio consacratasi alla vita ascetica, che viene proposta come modello di perfezione cristiana.

I discorsi e i sermoni del Nisseno si attengono agli stessi temi di quelli di Basilio e del Nazianzeno: sono sermoni liturgici (per l'Epifania, la Pasqua, l'Ascensione, la Pentecoste, il Natale), panegirici di martiri e di santi, orazioni funebri (tra cui quella per il fratello Basilio) e sermoni morali. Ma piú esagerato è l'uso dei mezzi retorici di scuola, mentre vi manca il vigore realistico e la passione di Basilio o la spontaneità e l'immaginazione del Nazianzeno.

Anche del Nisseno ci resta un epistolario (trenta lettere magistralmente pubblicate da G. Pasquali, Berlino 1925; Leida 1959²), meno abbondante, ma non meno interessante di quelli degli altri due Cappadoci, specie dal punto di vista storico. Son da ricordare particolarmente le lettere 2 e 3 che testimoniano della popolarità dei pellegrinaggi in Terra Santa già in

quell'epoca e che furono oggetto di controversie tra cattolici e protestanti nei secoli XVI e XVII; e le lettere 13 e 14 dirette a Libanio che oltre a testimoniare ulteriormente sui rapporti tra cristiani e pagani nel IV secolo, mostrano una particolare cura stilistica e la conoscenza che Gregorio aveva di tutte le civetterie dell'arte epistolare.

Gregorio di Nissa, nella cosciente opera di assimilazione dell'ellenismo al cristianesimo realizzata dai tre Cappadoci, rappresenta il piú valido sforzo di conciliazione del pensiero ellenico, e soprattutto platonico e neoplatonico, con la nuova fede. Inserendosi nella via già tracciata da Clemente e da Origene, Gregorio esprime la sua esperienza mistica attraverso il pensiero platonico e mediante il linguaggio mitico del filosofo ateniese e dei suoi tardi epigoni. Il suo atteggiamento riguardo alla cultura pagana è manifestato chiaramente e recisamente nella *Vita di Mosè*, in cui si dice che, come Mosè fu iniziato alla scienza degli Egiziani, cosí anche la sapienza dei pagani può essere usata al servizio di una piú elevata vita di virtú. Non dunque soltanto imitazione della forma, ma assimilazione di cultura, di « paideia ».

Ma anche nello stile Gregorio mostra il suo debito alle scuole di retorica e all'esempio di Basilio e del Nazianzeno. E dello stile egli ha particolare cura, al punto di indicare spesso nei proemi delle sue opere a qual genere letterario si atterrà e quale è lo stile ad esso piú confacente. Nella lingua segue la tendenza atticistica dei suoi contemporanei, ma non disdegna di attingere alla « coiné » e ai Settanta. Ma della retorica egli resta soltanto un buon scolaro: gli manca la capacità di dar vita e vigore alla tecnica di scuola. Gregorio eccelle come pensatore: è la mente piú speculativa dei tre Cappadoci e uno dei filosofi piú grandi del primo cristianesimo, il piú grande dopo Origene. Egli ha dato una esposizione organica e sistematica della dottrina cristiana, che, superando le controversie contemporanee, segna un punto fermo nella storia della teologia. La sua influenza fu grandissima non soltanto nell'Oriente, che del misticismo ha fatto la dottrina d'elezione, ma anche nell'Occidente. Da Evagrio Pontico e dallo Pseudo-Areopagita a Massimo Confessore e giú giú fino agli Esicasti il misticismo ricalca e segue le sue orme. E il rinnovamento mistico di Scoto Eriugena e quello di san Bernardo, in Occidente, sono riecheggiamento delle dottrine del Nisseno. Ma forse il merito piú grande di Gregorio consiste nel fatto di essere stato, insieme con Evagrio, il veicolo per cui la paideia

classica penetrò con la dottrina mistica anche nel mondo monastico che ad essa fin dalle origini si era proclamato ostile.

GIOVANNI CRISOSTOMO

Ai tre Cappadoci si può accostare, sia per la sua provenienza sociale sia per la sua formazione di scuola, sia anche per l'influenza che ebbe su di lui la paideia classica, il piú grande oratore cristiano del IV secolo, Giovanni, piú tardi detto « Crisostomo », cioè « bocca d'oro », per l'ammirazione destata dalla sua eloquenza. Egli nacque tra il 340 e il 350, probabilmente nel 349, in una famiglia cristiana di nobile condizione, ad Antiochia. Il padre era « magister militum », la piú alta carica militare della gerarchia imperiale; la madre Anthousa, restata vedova a vent'anni, si consacrò interamente all'educazione del figlio. Nella stessa Antiochia, Giovanni seguí l'insegnamento di Libanio che lo avvicinò alla lettura dei classici e alla retorica. Dopo qualche successo giovanile nel foro, morta la madre, lasciò il secolo e, sui monti della Siria, praticò per alcuni anni l'ascetismo cenobitico e anacoretico. Tornato ad Antiochia (378) seguí la carriera ecclesiastica. Ordinato sacerdote nel 386, si diede alla predicazione nella sua città, accanto al vescovo Flaviano, e per dodici anni (fino al 397) disimpegnò il suo ufficio con zelo e si distinse particolarmente per la passione e il fascino della sua eloquenza. Cadono appunto in questo periodo i suoi discorsi piú famosi. Nel 397 fu elevato all'episcopato e insediato nella cattedra patriarcale di Costantinopoli. Nella capitale corrotta, retta da un imperatore debole, Arcadio, lo zelo coraggioso, la moralità severa, l'avversione al lusso procurarono a Giovanni molti nemici, specie negli alti ranghi della società. E ostile gli diventò anche la corte, ove l'imperatrice Eudossia, che aveva nelle mani le redini del governo, mal sopportava le poco velate allusioni del patriarca alla lussuria e alla depravazione, allusioni che diventavan sempre piú aspre. Ma implacabile fu soprattutto Teofilo, il patriarca di Alessandria, che fu al centro di tutti gli intrighi contro il prete antiocheno divenuto patriarca della « Nuova Roma » contro un suo candidato. Un concilio di trentasei vescovi convocato dall'imperatore, il cosiddetto « sinodo della Quercia », dal luogo presso Calcedonia dove si riuní, depose, alla fine di settembre del 403, Giovanni. Arcadio lo condannò all'esilio in Bitinia. Ma torbidi popolari e timori superstiziosi di Eudossia costrinsero l'imperatore a richiamarlo, dopo poche settimane. L'esiliato ritornò trionfante, ma per breve tempo. Un nuovo attacco all'imperatore, in occasione dell'inaugurazione di una sua statua, causò la rottura definitiva, la deposizione e l'esilio in uno sperduto villaggio, Cucusa, ai piedi dei monti dell'Isauria (20 giugno 404). Lí passò tre anni senza interrompere la sua attività, fino a quando un nuovo ordine di esilio sulle lontane rive orientali del mar Nero, a Pityus, non lo sottopose alle fatiche di un viaggio, a cui la sua fibra ormai logora piú non resse. Morí, durante il viaggio, a Comana, in Cappadocia, il 14 settembre del 407. Ma trent'anni dopo il suo corpo ritornò a Costantinopoli e in una processione solenne fu trasportato nella chiesa dei Santi Apostoli e lí seppellito (27 gennaio 438), accanto ad Arcadio e a Eudossia.

La vastissima produzione di Giovanni accompagna e illumina tutto il periodo della sua attività. I generi in cui egli soprattutto si espresse furono: trattati, omelie e lettere, e ciascuno di essi coincide all'incirca con un periodo della sua vita. I trattati sono del periodo anteriore all'ordinazione sacerdotale; le omelie illuminano la straordinaria attività di Giovanni, rivolta all'educazione morale e alla riforma del costume, durante il sacerdozio di Antiochia e il patriarcato di Costantinopoli; le lettere generalmente appartengono al periodo dell'esilio e sono il documento del nobile carattere dell'apostolo che anche da lontano segue con zelo i suoi fedeli ed è incapace sia di debolezze sia di odî.

Diamo qui brevemente notizia solo degli scritti del Crisostomo piú atti a caratterizzare la sua personalità e a manifestare la sua assimilazione della tradizione classica.

I trattati e i trattatelli del primo periodo mostrano piú chiaramente l'influenza nella formazione di Giovanni della scuola di Libanio. L'*Esortazione a Teodoro*, con la quale Giovanni spinge un amico a ritornare alla vita monastica, che aveva abbandonato, mostra fortemente l'impronta dell'eloquenza profana e i ricordi omerici vi si mescolano alle reminiscenze demosteniche. Nei tre libri *Contro gli avversari della vita monastica*, in cui si confutano gli attacchi di pagani e di cristiani all'ascetismo, si sente l'influenza della filosofia ellenica e l'ispirazione platonica sia nel contenuto sia nella forma. La *Comparazione tra il monaco e il re* non è che la trasposizione cristiana del parallelo tra il filosofo e il tiranno del IX libro della *Repubblica* di Platone, ripreso e continuato dallo stoicismo,

in cui al filosofo e al saggio pagani si sostituisce l'asceta cristiano. Piú personale per il contenuto sembra lo scritto consolatorio *A Stagirio*, che gli eccessi della vita ascetica avevan portato a forme depressive e a propositi di suicidio; ma la forma molto curata risente della retorica di scuola.

Il trattato piú importante e piú famoso del Crisostomo è quello *Sul sacerdozio* (Περὶ ἱερωσύνης), in sei libri, che sembra sia stato composto nel periodo del suo diaconato, verso il 382. Per esso Giovanni si è largamente ispirato all'*Apologia per la sua fuga* di Gregorio Nazianzeno. Nella inquadratura fittizia di un dialogo di tipo platonico, vengono studiati sistematicamente tutti gli aspetti della missione sacerdotale, di cui si mettono in evidenza l'alta dignità, ma anche le responsabilità, le difficoltà e i pericoli che comporta. È da notare l'importanza che viene data alla predicazione tra i compiti del sacerdote: parte del IV libro e tutto il V son dedicati a definire le regole dell'eloquenza cristiana, per cui si assume come modello san Paolo. È, infine, singolare il parallelo tra la vita monastica e quella del sacerdozio attivo, che occupa il VI libro. Giovanni, di fronte allo sforzo eroico ma egoistico per il raggiungimento della virtú degli asceti, dà la palma al ministero sacerdotale che opera al servizio del prossimo e nell'esercizio della carità. Il trattato, come s'è detto, ha la forma del dialogo platonico, ma segue piú la maniera oratoria di tipo, diremmo, ciceroniano, che non quella dialettica e drammatica del filosofo ateniese. Tuttavia per l'ampiezza della concezione, per l'equilibrio della composizione, per l'eleganza dello stile attinge la perfezione letteraria delle opere classiche: e tale fu ritenuto nei secoli successivi.

Ma la parte piú importante della produzione letteraria di Giovanni è quella legata alla predicazione durante il suo sacerdozio ad Antiochia (386-97) e poi durante il suo episcopato a Costantinopoli (398-404). Sono le omelie e i sermoni che gli han meritato l'appellativo di « Crisostomo ». Gli argomenti della sua eloquenza appassionata e drammatica erano i piú vari. Talora affrontava temi di dogmatica e di polemica teologica; piú spesso tendeva al rinnovamento dei costumi dei suoi fedeli prendendo lo spunto dall'esegesi della Scrittura o da celebrazioni di feste liturgiche; talvolta ancora si ispirava a fatti del giorno che particolarmente commovevano l'opinione pubblica.

Dei primi anni dell'esercizio sacerdotale ad Antiochia sono le due serie di omelie polemiche e dogmatiche *Contro i*

giudei e *Sulla incomprensibilità di Dio*. La prima serie è costituita da otto omelie, pronunciate negli anni 386 e 387; sono rivolte ai cristiani che frequentavano le sinagoghe attratti dal fascino delle feste ebraiche e sono pervase da un forte spirito antigiudaico; dal punto di vista storico testimoniano che gli Ebrei in quel tempo rappresentavano ad Antiochia una notevole potenza sia politica sia religiosa. L'altra serie consta di cinque omelie, press'a poco contemporanee delle precedenti, dirette contro gli anomei, l'ala estrema ariana guidata da Eunomio: Giovanni, sulle orme dei Cappadoci, particolarmente di Basilio e di Gregorio di Nissa, riafferma la trascendenza e la impenetrabilità della natura divina, per la ragione umana, di fronte alla pretesa eunomiana di risolvere il problema cristologico con il ricorso alla ragione. È tuttavia da ricordare che la teologia sembra esercitare su Giovanni minore attrattiva che sui Padri della età immediatamente anteriore, e ciò si spiega facilmente col fatto che, dopo il concilio teodosiano di Costantinopoli, del 381, la piú pericolosa delle sette, l'arianesimo, era stata sconfitta ed era stata imposta, come dottrina ufficiale, la fede nicena; ma rivela anche la sua scarsa inclinazione per controversie dogmatiche e per speculazione filosofica.

L'anno successivo all'elevazione al sacerdozio (387), una sedizione popolare ad Antiochia gli diede modo di rivelare fin dove potesse giungere la potenza della sua eloquenza, nelle ventun omelie *Sulle Statue*, che sono tra le piú celebri di tutta la produzione del Crisostomo. La plebe antiochena, esasperata da rigori fiscali, aveva rovesciato e mutilato le statue di Teodosio e dei componenti della famiglia imperiale. L'imperatore era deciso a distruggere la città. Il vescovo Flaviano era andato a Costantinopoli per impetrare il perdono, e lo ottenne. Intanto al popolo, fluttuante tra la speranza e il terrore, Giovanni cercava di infondere coraggio, rendendosi partecipe dei suoi sentimenti; ma nello stesso tempo trovava l'occasione per combattere le passioni e gli eccessi, il gusto per i giuochi, per le corse, per gli spettacoli licenziosi.

All'attività sacerdotale antiochena è legata anche l'ampia serie di *Catechesi battesimali*, sermoni pronunciati per preparare i catecumeni a ricevere il battesimo. Di recente se ne sono aggiunte altre otto inedite, che sono state pubblicate dal Wenger. Pronunciate nel 390, costituiscono una fonte importante per la storia della iniziazione cristiana e della liturgia battesimale alla fine del IV secolo.

Le numerose omelie esegetiche su libri del Vecchio e del Nuovo Testamento (*Genesi*, *Salmi*, *Vangelo di san Matteo*, *Vangelo di san Giovanni*, *Atti degli Apostoli*, *Epistole di san Paolo*) furono pronunciate nella massima parte ad Antiochia, ma non poche presentano gravi e non facilmente risolubili problemi di cronologia. Sono interpretazioni fini e penetranti della Scrittura, che mettono in evidenza il significato spirituale dei testi e la loro immediata applicazione pratica, senza sovrastrutture simboliche e allegoriche: vi si sente la fedeltà ai principî della scuola antiochena nella cura dell'interpretazione letterale. Ma è il moralista e l'apostolo della carità che ha sempre il sopravvento: vicino agli umili nelle sofferenze, si mostra avversario del lusso e dell'avarizia; proclama l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini; sa che la ricchezza poggia spesso sull'ingiustizia, sulla frode e sulla violenza. Nella schiavitú vede un'istituzione contro natura e, se non ne propone l'abolizione, esorta tuttavia i padroni a rispettare degli schiavi il corpo e soprattutto l'anima.

Del periodo costantinopolitano sono le due omelie *A Eutropio*, il potente e avido favorito di Arcadio caduto in disgrazia (399). Di esse la piú celebre è la prima, pronunciata dinanzi a Eutropio che, pallido e tremante, si aggrappava a una colonna del tempio ove aveva cercato rifugio: sviluppa il noto tema dell'*Ecclesiaste*: « Vanità delle vanità, e tutto è vanità », mostrando per successivi quadri l'instabilità della fortuna umana, la durata effimera della gloria terrena.

Notevoli sono anche i due discorsi pronunciati a Costantinopoli prima della partenza per l'esilio e dopo il ritorno, nell'anno 403. Nel primo, il patriarca cerca di placare la collera dei fedeli affermando l'invincibilità della Chiesa e l'inseparabilità del pastore dal suo gregge, con efficaci e nobili parole:

Noi non siamo che un corpo solo... Separati nello spazio, restiamo uniti dalla carità... Voi siete i miei fratelli; voi siete la mia vita; voi siete la mia gloria... Son pronto per voi a dare la mia vita mille volte, e non occorre che me ne siate grati; io pago il mio debito: poiché « il buon pastore espone la sua vita per le sue pecore ».

Nel secondo, ringrazia i suoi fedeli per l'accoglienza fattagli e loda la Chiesa di Costantinopoli che, come sposa fedele e casta, ha respinto le profferte dei seduttori, durante la sua assenza.

Le duecentotrentasei *Lettere* che ci rimangono appartengono al periodo del secondo esilio a Cucusa (404-07) e costituiscono un'altra testimonianza del nobile carattere di Giovanni, del suo zelo pastorale che non si spegne nemmeno nella lontananza e fra le sofferenze. La prima e la piú lunga, redatta a Costantinopoli prima della partenza, dopo la Pasqua del 404, e diretta al papa Innocenzo, è un rapporto degli eventi di cui era stato vittima e un appello all'intervento papale. La maggior parte delle altre è rivolta ad amici e a partigiani (« giovanniti ») che gli restavano ostinatamente fedeli, per consolarli e dar loro notizie della sua salute. Le piú notevoli sono le diciassette dirette alla diaconessa Olimpiade, sua fervente seguace a Costantinopoli, che si adoperava senza posa per migliorare le sorti del patriarca in esilio.

L'opera di Giovanni Crisostomo costituisce la piú cospicua eredità letteraria lasciata da un Padre del IV secolo, e si impose, come quella di nessun altro, all'ammirazione entusiastica dei posteri. Essi subirono il fascino e delle sue qualità morali e dei suoi pregi letterari e vi attinsero idee, immagini, espressioni. Un tardo agiografo del secolo XIV, Niceforo Callisto, scriveva di lui: « Ho letto piú di mille suoi discorsi, che effondevano un'indicibile dolcezza. Fin dalla mia giovinezza ho amato e ascoltato la sua voce come se fosse quella di Dio. A lui io debbo ciò che so e ciò che sono ».

Si è visto che nel Crisostomo non ha particolare rilievo la polemica dogmatica, ma non vi trova nemmeno grande posto la polemica contro la cultura pagana, che è invece quasi completamente accettata. L'unica polemica che è viva in tutta l'opera è quella per la riforma morale della società del suo tempo. Di essa, del lusso dilagante negli alti strati sociali, contrastante con la miseria diffusa dei poveri; dello sfarzo e della corruzione della corte, che già andava assumendo aspetti sempre piú orientali, con i suoi eunuchi e con gli intrighi di donne; del popolo assetato di giuochi e di spettacoli il Crisostomo ha lasciato il quadro piú vivido e piú ricco di particolari.

Giovanni rappresenta il frutto piú maturo dell'assimilazione della cultura e della retorica classica al cristianesimo. Gli insegnamenti della scuola di Libanio sono diventati sangue del suo sangue e gli servono per esprimere se stesso. Egli segue gli stessi modelli classici del suo maestro: Platone per il fascino della sua immaginazione, Demostene per le sue capacità dialettiche, per il bisogno di provare e di convincere. Ma le reminiscenze di altri scrittori: dei tragici, dei comici, di

Tucidide, di Senofonte, di Plutarco, di Luciano mostrano ad ogni passo l'ampiezza della cultura classica del Crisostomo, che si fonde mirabilmente con una vastissima esperienza dei testi della Scrittura. Egli evita normalmente le civetterie stilistiche; figure retoriche talvolta servono a meglio segnare impressioni nell'animo dei suoi uditori. La sua lingua risponde ai canoni dell'atticismo sia nel lessico, sia nella morfologia che nella sintassi, pur senza dare l'impressione di affettazione. Anche il ritmo del periodo, cosí come in Libanio, è quello classico tradizionale: quantitativo, senza concessioni all'accento.

SINESIO

La completa fusione tra ellenismo — filosofia e retorica — e cristianesimo che abbiamo visto realizzata nei Padri di Cappadocia e nel Crisostomo, imperfetta resta invece in Sinesio, la cui adesione al cristianesimo non cancellò l'ideale di cultura e il passato di seguace della filosofia neoplatonica, ma fu accompagnata da riserve e ambiguità che rivelan le tracce del primitivo conflitto non del tutto scomparso dal suo animo.

Nato a Cirene, in Libia, verso il 370, da nobile famiglia pagana, si formò ad Alessandria, alla scuola di Ipatia, ove fu iniziato ai misteri del neoplatonismo. Ad Alessandria, la dottrina neoplatonica aveva assunto una coloritura scientifica, a differenza di quella siriaca di Giamblico, che si era abbandonata alla teurgia e alla magia. La bella Ipatia insegnava matematica ed astronomia e leggeva Aristotele e Platone, fino a quando non mise fine al suo insegnamento, nel marzo 415, una folla di cristiani, animata da fanatismo contro la scienza pagana, una folla che fece scempio del suo corpo, ignominiosamente. Ma nonostante l'episodio di fanatica intolleranza di cui fu vittima Ipatia, il neoplatonismo di Alessandria doveva volgersi verso il cristianesimo, mentre quello ateniese, che si collegava a Giamblico, accentuava sempre piú le tendenze occultistiche, teurgiche e magiche, schierandosi nettamente dalla parte del paganesimo. Ciò spiega come nel 529, allorché Giustiniano decretava la chiusura della scuola filosofica di Atene, ad Alessandria invece Giovanni Filopono, professore cristiano, scriveva il suo trattato *De aeternitate mundi*, in difesa

del dogma cristiano della creazione del mondo nel tempo, contro la dottrina di Proclo.

Sinesio, che fu il piú illustre degli scolari di Ipatia e forse anche il primo neoplatonico battezzato, dimostra per lei stima e rispetto in parecchie lettere, che a lei rivolge anche dopo la sua elevazione all'episcopato. Difatti, dopo aver compiuto una missione diplomatica a Costantinopoli, presso l'imperatore Arcadio, in favore della propria città (399-402) ed essersi acquistata la gratitudine del clero e del popolo di Tolemaide, difendendo la Pentapoli da predoni berberi e da una amministrazione dispotica, fu eletto, nel 410, vescovo di Tolemaide e metropolita della Pentapoli, quantunque fosse sposato e tenesse a conservare certe sue idee filosofiche contrastanti col cristianesimo. Il suo episcopato fu breve, ma improntato a vivi sentimenti di giustizia e di pacificazione. La morte dovette chiudere la sua attività verso il 413.

La produzione letteraria di Sinesio giunta sino a noi comprende opuscoli, inni e lettere.

Gli opuscoli sono scritti di vario genere, appartenenti generalmente al primo periodo della sua vita, quello anteriore all'episcopato. Alla giovinezza sembra appartenere la spiritosa esercitazione sofistica che porta il titolo di *Elogio della calvizie* (Φαλάκρας ἐγκώμιον) che vuole essere una confutazione, a oltre tre secoli di distanza, di un'altra esercitazione retorica, l'*Elogio della chioma* di Dione di Prusa. L'autore, fresco di preparazione scolastica, vi mostra uno spirito penetrante e sottile, atto a difendere ogni causa. Alla missione diplomatica a Costantinopoli è legato il nobile discorso *Sulla regalità* (Περὶ βασιλείας) pronunciato dinanzi all'imperatore Arcadio (399): in esso l'autore, sul solco della tradizione del « logos basilikós », presenta al giovane principe un'immagine ideale del sovrano, che deve ispirare la sua azione al modello divino; ma, pur nei « topoi » tradizionali, il discorso esprime, con franchezza quasi audace, una critica alla vita di corte, una esortazione al principe ad un'attività piú impegnata e un nuovo programma di governo, che vuole l'eliminazione dell'elemento barbarico dai quadri dello Stato e, specialmente, dell'esercito. Lo scritto, che è stato definito il « manifesto antigermanico del partito nazionale di Aureliano » (Bury, *Later Rom. Empire*², p. 129), rivela come Sinesio vedesse con estrema chiarezza il problema dell'infiltrazione dei barbari nella vita dell'impero. Egli con energia mette in guardia l'impera-

tore del grave pericolo derivante dalla penetrazione dei Goti, che si trovano nelle magistrature e nel Senato, che portano armi romane, mentre nello stesso tempo esercitano i mestieri piú umili: sono cuochi, coppieri e portano sulle loro spalle le sedie che si affittano per sedersi sulle piazze.

Spettacolo stravagante che questi uomini biondi, capelluti come gli Eubei, siano, presso lo stesso popolo, schiavi dei privati e padroni dello Stato.

Contro il pericolo dei Goti, Sinesio invoca « la costituzione di un esercito romano veramente nazionale » ed aggiunge:

è tempo di rifarci un'anima veramente romana, di ritornare ad essere, come un tempo, i soli artefici delle nostre vittorie... di eliminare dallo Stato il partito barbarico.

E una volta che vi sia un esercito nazionale, i barbari

lavoreranno la terra, come un tempo a Sparta i Messeni che dovettero deporre le armi e diventare Iloti; o, meglio ancora, fuggiranno per la strada per cui son venuti, andando ad annunciare al di là del fiume [Danubio] che la troppo famosa mansuetudine dei Romani è finita e che essi hanno un capo giovane e forte.

Il discorso di Sinesio, dunque, con la sua realistica aderenza al particolare momento storico, offre un documento molto importante della situazione morale e materiale della « pars orientis » dell'impero alla fine del IV secolo. Intimamente legato col discorso *Sulla regalità* è lo scritto che reca il titolo di *Racconti egiziani o della Provvidenza* (Αἰγύπτιοι λόγοι ἢ περὶ προνοίας), una specie di romanzo a chiave, nei cui protagonisti, il dio solare egiziano Osiride e il suo avversario Tifone, bisogna riconoscere rispettivamente i prefetti del pretorio Aureliano, « nazionalista » e antibarbaro, protettore di Sinesio, e Cesario, alleato dei barbari: uno scritto ermetico, dunque, che descrive eventi della politica contemporanea e gli intrighi della corte imperiale. Il *Dione* (Δίων) è una specie di apologia di se stesso, composta verso il 405, in cui l'autore, prendendo lo spunto dallo studio del maestro di Prusa, che egli si pone come modello di vita, difende l'intimo legame tra filosofia, letteratura e scienze, sia contro i filosofi che si esprimono per oracoli trascurando la scienza tradizionale e la sua disciplina (neoplatonici da strapazzo), sia contro gli anacoreti e i monaci, « barbari » che ignorano e odiano le grazie dell'eloquio e i rudimenti della scienza. È, insomma, una difesa della cultura ellenica, presentata come il mezzo piú valido per coltivare la mente, contro la decadenza contemporanea. Il trattato *Sui sogni* (Περὶ ἐνυπνίων), composto negli stessi anni del *Dione*, vuole essere una dimostrazione pratica delle capacità filosofiche dell'autore: non si tratta dunque di un manuale di onirocritica, ma di una ricerca tendente a investigare la forza psichica da cui il sogno emana. Sinesio attinge per esso alle fonti piú varie, dalle dottrine tradizionali della filosofia greca, agli *Oracoli caldei*, alle « chiavi dei sogni » popolari, e tutto fonde nell'eclettismo sincretico che è proprio del tardo neoplatonismo.

Del periodo anteriore all'episcopato, tra il 402 e il 410, sembrano (Lacombrade) essere i nove *Inni*. Essi sono testimonianza della religiosità di Sinesio, non priva di profondità, che passa dal neoplatonismo al cristianesimo, senza per altro mai rinnegare il primo, e che si esprime nel dialetto dorico, secondo le leggi dell'antica prosodia e, generalmente, nei metri della lirica tradizionale. Il passaggio al cristianesimo non determina nessun mutamento né nello stile né nei metri: solo negli inni che sembrano piú tardi, ai ricordi classici si uniscono chiare reminiscenze della Scrittura ed echi delle controversie cristologiche.

Di notevole valore sono anche le centocinquantasei *Lettere* scritte fra il 393 e il 413. Esse sono piene di notizie su persone e su cose, di discussioni sugli eventi contemporanei; alcune trattano dell'attività ecclesiastica dell'autore. Costituiscono pertanto una fonte di prim'ordine sia per la storia della Pentapoli egiziana in questo periodo, sia per la conoscenza della personalità di Sinesio, che in esse rivela la sua raffinata educazione, la nobiltà dei suoi sentimenti, il sincretismo della sua fede e delle sue opinioni filosofiche e teologiche.

Sinesio, attraverso le sue opere, ci si presenta come il depositario di una cultura classica che, nell'ambito del sincretismo dell'ultimo pensiero neoplatonico, ha accolto un eclettismo fatto di filosofia ellenica e di aspirazioni religiose e mistiche orientali, nel quale può inserirsi, pur con qualche esitazione, anche la fede cristiana. Il processo di fusione operatosi lungo il IV secolo, tra paganesimo e cristianesimo, sentiti pri-

ma come antitetici, ha assottigliato sempre piú i confini tra i due mondi coesistenti. Sinesio poteva passare da un campo all'altro senza rinnegare il suo passato, senza disertare e senza sentirsi, almeno quanto al pensiero, diversamente impegnato nella nuova fede: la sua accettazione dell'episcopato avvenne a condizione che egli potesse continuare a vivere con la moglie, che era cristiana, e che potesse conservare le convinzioni neoplatoniche sulla preesistenza dell'anima al corpo, sull'eternità del mondo; anche la credenza cristiana nella resurrezione l'accettava soltanto come simbolica.

Questa posizione ambigua di Sinesio, se ha fatto sí che egli venisse escluso dal novero dei Padri della Chiesa, gli ha valso tuttavia l'ammirazione duratura della posterità bizantina. Fozio (*Bibl.*, cod. 26) ne mette in evidenza lo stile « elevato e ampio, anche se incline a un'espressione troppo poetica », e trova le sue lettere « stillanti di grazia gradita accompagnata da forza e da densità di pensiero ». Ma conta ancor di piú la considerazione che egli godette piú tardi presso Michele Psello, il restauratore della filosofia platonica dell'XI secolo, e presso gli « umanisti » del XIV, Tomaso Magistro, Teodoro Metochita e Niceforo Gregora. Quest'ultimo, nel proemio al commentario che dedica al trattato *Sui sogni*, lo celebra come « campione del pensiero greco » e « conoscitore di tutti i misteri caldaici », « interessato alle imprese delle streghe e dei maghi e alle loro formule di incantesimo... per sondare le misteriose cagioni su cui esse si fondano ». Vede, insomma, in Sinesio il rappresentante piú tipico di quell'orgia sincretica che fu il neoplatonismo.

Capitolo settimo

La storiografia

LA STORIA ECCLESIASTICA: SOCRATE, SOZOMENO, TEODORETO, TEODORO IL LETTORE, FILOSTORGIO

La storia ecclesiastica, la specialità storiografica che aveva avuto il suo inventore in Eusebio di Cesarea, e che immediatamente non aveva trovato seguaci, nel V secolo consegue nuovo favore in eruditi coscienziosi, che seguono particolarmente le polemiche dogmatiche e, sulle orme di Eusebio, ci forniscono interessanti documenti.

Tre di essi meritano particolare menzione come continuatori dell'opera eusebiana: Socrate, Sozomeno e Teodoreto.

Socrate era nato a Costantinopoli verso il 380 e là aveva frequentato scuole di grammatici pagani ed era divenuto avvocato (« Σχολαστικός »). Visse fin verso il 450. Intraprese la sua *Storia Ecclesiastica* per consiglio di un certo Teodoro cui egli dedica l'opera, e in essa continua la trattazione di Eusebio, come egli stesso dice nel proemio. Nei sette libri che la compongono tratta gli eventi dalla abdicazione di Diocleziano (305) al 439, destinando un libro a ogni imperatore. Il suo interesse precipuo è per le vicende della Chiesa, ma non vengono trascurati gli avvenimenti della storia secolare, specialmente se connessi con la vita della capitale. Egli esamina con cura le sue fonti e spesso le cita, sicché troviamo nella sua opera, oltre che citazioni di opere storiche e polemiche, anche il riferimento testuale di liste episcopali e di atti conciliari, di lettere di imperatori e di vescovi.

Quantunque scrittore sbiadito e privo di interessi teologici, Socrate si mostra piú obiettivo e onesto di Eusebio, e la sua pagina semplice e piana, senza artifici retorici, anche se arida e monotona, ottiene il nostro interesse, soprattutto per i fatti che espone.

Da Gaza, nella Palestina, proveniva invece Sozomeno, ma si era stabilito a Bizanzio e fu anche lui avvocato (« Σχολαστικός »). Visse fino al 450 circa. La sua *Storia Ecclesiastica* tratta quasi lo stesso periodo di quella di Socrate (dal 324 al 425) e anche essa vuole essere continuazione di quella di Eusebio. Dal proemio apprendiamo che Sozomeno aveva prima composto un'altra opera storica (*Epitome*) che andava dalla ascensione di Cristo fino al 324 (caduta di Licinio), ma essa è andata perduta. L'opera a noi giunta consta di nove libri ed è dedicata all'imperatore Teodosio II (408-450). Dalla dedica, che ne indica il contenuto, appare chiaro che anche l'opera di Sozomeno giungeva, come quella di Socrate al 439, ma l'ultima parte (425-39) è andata perduta.

La storia di Sozomeno corre parallela per lunghi tratti a quella di Socrate, talvolta anche testualmente. Ed è Sozomeno che plagia Socrate, pur non menzionandolo mai. Dall'aggiunta di passi che non trovano riscontro in Socrate, si vede infatti che egli intendeva ampliare e correggere l'opera che teneva a modello con altre fonti. Miglior stilista di Socrate, Sozomeno mostra tuttavia ancor minori capacità critiche di lui e dà largo posto nella sua narrazione ad aneddoti e leggende.

Indipendente dai due precedenti sembra invece la *Storia Ecclesiastica* di Teodoreto di Ciro (della sua attività di teologo si dirà piú in là). L'opera, in cinque libri, abbraccia il periodo che va da Costantino al 429 e, quindi, anch'essa è continuazione di Eusebio e tratta all'incirca degli stessi eventi di cui trattano Socrate e Sozomeno, ma presenta una tendenza piú impegnata antieretica e apologetica, particolarmente antiariana, che riflette la personalità dell'autore. Inoltre conserva dei documenti che non si trovano nei precedenti storici. Ma la valutazione del materiale usato è spesso frettolosa e scarsamente critica e trascurata è la cronologia.

Opere mediocri tutte e tre, queste storie, fatte di questioni dogmatiche e abbondanti di particolari senza importanza, mancano soprattutto di idee. Dell'affermazione del cristianesimo, dei grandi conflitti di idee e di passioni, dei drammi spirituali, delle grandi personalità, che del IV secolo fanno una delle epoche piú importanti della storia, agli autori di esse tutto è sfuggito. E oggi l'interesse verso di esse risiede soltanto nella loro informazione, nei documenti che trascrivono.

Eppure la loro fortuna fu notevole: agli inizi del VI secolo, sotto il regno di Giustino I (518-27), Teodoro il Lettore (« Ἀναγνώστης »), cosí detto per l'ufficio che ricoperse in Santa Sofia a Costantinopoli, intorno al 530, compose una *Storia Ecclesiastica*, che è un condensato, in quattro libri, delle opere di Socrate, Sozomeno e Teodoreto ed espone gli eventi dal 323 al 439. È nota col titolo di *Historia tripartita*. Ad essa faceva seguito una seconda parte, originale, che la continuava, sembra, fino alla morte di Giustino. Di essa non ci son pervenuti che frammenti, che pur ci permettono di giudicarla non inferiore alle opere che continuava e che ci fan rimpiangere la sua perdita.

In Occidente Cassiodoro, adoperando lo stesso procedimento di Teodoro, diede una traduzione delle tre storie ecclesiastiche nella sua *Historia tripartita*, che fu molto letta e citata in tutto il medioevo.

Accanto ai tre storici « cattolici » merita di essere menzionato Filostorgio, epigono dell'arianesimo. Egli era originario della Cappadocia (nato verso il 368 a Borisso) ma la maggior parte della sua vita si svolse a Costantinopoli, ove morí verso il 433.

La sua *Storia Ecclesiastica*, in dodici libri, andava dal 320 circa al 425 ed era anch'essa continuazione di Eusebio, ma era trattata dal punto di vista ariano, e dell'arianesimo conteneva un'ampia apologia. Di essa ci dà larghe notizie Fozio (*Bibl.*, cod. 40) il quale inoltre, in un'*Epitome*, dell'opera di Filostorgio ci ha conservato degli estratti. Tali estratti, insieme con altri frammenti pervenutici per altra via, han dato la possibilità di ricostituire l'opera perduta (edizione magistrale di J. Bidez) e ci fanno rimpiangere la perdita del testo completo. Filostorgio attingeva a fonti per noi perdute e specialmente forniva documenti di provenienza ariana che potevan dare notizie preziose sullo svolgimento della controversia piú importante del IV secolo e sulle personalità che in essa lottarono. Fozio ci informa appunto che « egli riferisce quasi il contrario di tutti gli altri scrittori di storie ecclesiastiche: esalta tutti gli ariani e colma di ingiurie gli ortodossi ». Positivo è, nell'insieme, il giudizio foziano sul suo stile, che viene giudicato « elegante anche se mescolato di locuzioni poetiche, ma senza eccessi e non senza grazia ».

LA STORIOGRAFIA PROFANA: EUNAPIO, OLIMPIODORO, PRISCO, MALCO, CANDIDO, ZOSIMO

La grande fioritura che il « genere » storiografico creato da Eusebio ebbe dopo di lui fu effimera: durò solo due secoli, il periodo dell'affermazione del cristianesimo e delle grandi controversie dogmatiche. La storia ecclesiastica riapparirà nella letteratura bizantina, sempre in uno stato di mediocrità, nel XIV secolo, in un'opera di compilazione di Niceforo Callisto Xantopulo. Al contrario non subisce né subirà mai tramonto la storiografia profana che continua quella classica e ad essa sempre s'ispira. Se del IV secolo non ci è rimasta nessuna opera storica greca, ci compensa di questa perdita l'opera di Ammiano Marcellino, che, quantunque scritta in latino, ci informa delle vicende di tutto l'impero. Ma nel V secolo rifiorisce la storia con opere che, seppur non raggiungono il livello della piú alta storiografia classica, tuttavia mostrano un interesse politico reale e l'esigenza di porsi dinanzi alla realtà con una problematica che cerchi di interpretarla. Caratteristica di questa storiografia è principalmente il suo atteggiamento conservatore che si manifesta chiaramente sia nel favore che mostra verso la civiltà antica in declino sia nell'ostilità che rivolge al cristianesimo e alle masse popolari. Muovendosi nel solco della tradizione classica, essa però ha ampiezza di vedute, ricchezza di conoscenze e notevoli capacità di espressione: qualità tutte che la rendono di molto superiore alla contemporanea storiografia ecclesiastica.

Uomo di grande cultura e storico di notevole valore fu Eunapio. Nato a Sardi, in Lidia, verso il 345, aveva studiato prima in patria alla scuola del sofista Crisanzio e, poi, ad Atene con il piú famoso retore e sofista, Proeresio, che era cristiano. Ritornato a Sardi, entrò in una cerchia neoplatonica locale e aprí a sua volta una scuola di retorica.

Oltre alle *Vite dei sofisti*, di cui si è parlato sopra (p. 99) Eunapio scrisse un'opera storica che egli stesso cita col titolo di Ὑπομνήματα ἱστορικά (*Commentari storici*). Quest'opera era la continuazione di quella di Dexippo e narrava, in quattordici libri, gli eventi degli anni dal 270 (regno di Claudio il Gotico) al 404. Al centro della narrazione era il breve regno di Giuliano, esaltato con le piú alte lodi, mentre venivano attribuiti tutti i difetti agli imperatori cristiani Costantino e Teodosio I.

Eunapio rappresenta l'opposizione del declinante paganesimo agli imperatori cristiani, ma anche all'ascesa al potere delle classi piú umili. Nonostante questo atteggiamento tendenzioso, bisogna tuttavia riconoscergli scrupolo nell'informazione, precisione nell'esposizione, vigore nella denuncia dei mali della società del suo tempo.

L'opera, compiuta verso il 414, ebbe una seconda edizione espurgata dalle espressioni piú ostili al cristianesimo, non si sa se dovuta alle cure dello stesso Eunapio. Fozio (cod. 77) conobbe entrambe le edizioni, ma a noi, oltre il giudizio di Fozio, non son giunti che frammenti, conservati negli « Excerpta » costantiniani e nel Lessico *Suda*. Da Fozio, ancora sappiamo che l'opera fu utilizzata come fonte da Zosimo, ma ampiamente vi attinsero anche gli storici ecclesiastici Socrate, Sozomeno e Filostorgio.

L'opera di Eunapio trovava un continuatore in Olimpiodoro di Tebe, in Egitto, poeta di professione e pagano di religione, come per lo piú erano gli Egiziani intellettuali di questo periodo. Della sua vita sappiamo solo quel che si può ricavare dai resti della sua opera. Verso il 412, prestava servizio in un'ambasceria mandata da Costantinopoli al capo unno Donato, e intorno al 415, fu ad Atene, dove sembra abbia frequentato l'ambiente dei sofisti. La sua opera storica, di cui ci dà notizia e ampi estratti Fozio (*Bibl.*, cod. 80), era costituita di ventidue libri, portava il titolo di *Libri di Storia* (Ἱστορικοὶ λόγοι) o piuttosto, forse, di *Materia di storia* (Ὕλη Συγγραφῆς) ed era dedicata a Teodosio II: narrava gli eventi del periodo dal 407 al 425.

Il giudizio che su Olimpiodoro esprime Fozio è piuttosto severo: « chiaro nello stile, egli tuttavia è privo di vigore e di freno e incline a una prolissità volgare, sicché la sua opera non è degna di essere ascritta alla storia. Ed egli stesso, forse rendendosene conto, afferma di non aver composto un'opera storica, ma di aver fornito materiale per una storia: tanto senza grazia e informe a lui stesso appariva l'espressione della sua narrazione ». Ma tale giudizio è puramente stilistico. Per quel che riguarda il contenuto, dagli ampi estratti foziani possiam dedurre che Olimpiodoro, il quale dovette ricoprire funzioni ufficiali alla corte di Costantinopoli e fu impegnato in importanti missioni diplomatiche, abbia affidato ai suoi libri di storia il frutto della sua esperienza personale e le informa-

zioni che aveva potuto raccogliere dalla viva voce di personalità di un certo livello. Nel racconto della sua ambasceria presso gli Unni noi abbiamo una delle piú importanti fonti per la conoscenza di queste popolazioni nomadi, della loro organizzazione sociale, del loro ordinamento militare. Inoltre Olimpiodoro conosceva bene gli affari della parte occidentale dell'impero, che dai barbari era la piú minacciata, e vedeva con chiarezza il ruolo che vi avevano i barbari, di cui era in grado di valutare nella giusta misura la forza: sicché egli mette nella giusta luce l'urto tra i due mondi, il greco-romano e il barbarico che presto in Occidente doveva portare ai « secoli bui ». Da ciò derivava l'importanza della sua opera che fu ampiamente utilizzata da Zosimo e da Sozomeno. Fu forse proprio la trascuratezza dello stile che la condannò a perire o, ancor piú, furono le caratteristiche che la distinguevano dalle opere storiche contemporanee, tutte modellate sui classici anche nella lingua. Olimpiodoro, invece, traslitterava in greco le parole tipicamente latine, citava dal latino, indicava date e distanze alla maniera romana, nelle indicazioni geografiche dava di preferenza ai luoghi le denominazioni romane, non esitava a citare cifre precise, fatti tutti che dovevano far apparire barbarico il suo stile. E, inoltre, s'interessava a problemi sociali ed era ostile alla nobiltà.

Con contorni piú chiari ci si presenta la figura di Prisco di Panion, in Tracia, il quale visse sotto Teodosio II e Marciano (ca. 410 - dopo il 472). Formatosi nelle scuole di filosofia e di retorica, raggiunse le piú alte cariche della corte imperiale e, nel 449, al seguito di un alto dignitario, Massimino, partecipò a un'ambasceria inviata da Teodosio II al capo degli Unni, Attila. Altri viaggi con importanti missioni politiche e diplomatiche compí a Damasco, ad Alessandria e a Roma. Durante il regno di Marciano divenne « adsessor » di Eufemio, « magister equitum ».

Il Lessico *Suda* gli attribuisce *Declamazioni* retoriche e *Lettere*, andate perdute, e un'opera storica in sette libri intitolata *Storia bizantina* (Ἱστορία Βυζαντιακή), la quale doveva trattare gli eventi degli anni dal 433 al 472. Una parte di essa portava il titolo τὰ κατ' Ἀττήλαν. Proprio di questa parte ci restano ampi frammenti, tra cui il piú importante è una relazione dell'ambasceria nell'accampamento di Attila conservataci negli *Excerpta de legationibus* di Costantino Porfirogenito.

Attraverso tale relazione noi possiamo apprezzare le qualità di Prisco, che sono quelle di un acuto e fine osservatore. Egli trae il suo giudizio storico dall'esperienza di uomo politico attivo: vede la crisi dell'impero nell'avanzata dei barbari e ne individua le cause della decadenza politica, militare e morale nell'incapacità di evitare il malcontento tra gli abitanti dell'impero stesso. Le ricchezze dell'impero — egli afferma — venivano dilapidate in spese non necessarie, in assurdi spettacoli, in smodati piaceri e in largizioni, mentre veniva trascurato l'esercizio delle armi, e si preferiva essere tributari degli Unni e di altri popoli barbarici. E all'unico Romano che incontra nel suo viaggio alla corte unna, nei territori, già dell'impero e ora dei barbari, Prisco mette in bocca la piú grave accusa che si possa muovere a un governo:

> In guerra i Romani sono destinati a perire per la viltà dei comandanti dell'esercito dinanzi ai maggiori pericoli e perché la maggior parte degli abitanti dell'impero non è armata per opporsi agli invasori. Ma in pace le cose vanno peggio a causa del fiscalismo oppressivo e degli intrighi dei furfanti senza scrupoli, per i quali le leggi non hanno nessun valore. Se un ricco o un potente viola la legge, facilmente si sottrae alla punizione. Un povero invece, che non sappia cavarsi d'impaccio, deve inevitabilmente sottostare ai rigori della legge, se già prima che venga pronunciata la sentenza non sia giunto alla morte, a causa delle lungaggini dei processi. E lo sconcio maggiore è che diritto e giustizia si possono corrompere col denaro. La protezione della giustizia si ottiene solo con la corruzione dei giudici e dei magistrati.
>
> (fr. 8 M)

La risposta di Prisco, di apparente nobiltà, è fatta di luoghi comuni, come già aveva visto il Gibbon. È una difesa d'ufficio della civiltà che la realtà smentiva: che le lungaggini dei processi eran dovute al desiderio di evitare decisioni affrettate e ingiuste; che era ingiusto affermare che la giustizia stava dalla parte dei ricchi, là dove anche l'imperatore era soggetto alle leggi, eran belle parole che si potevan leggere anche nel codice: « *de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas* » (*Cod. Just.* I, 14, 4 [anno 429]). Ma la triste realtà consigliava gli uomini a preferire il « buon selvaggio », a una civiltà superiore, ma decadente e ingombrante; a uno Stato che discriminava ingiustamente i suoi sudditi, era preferibile la primitiva giustizia dei « barbari ».

Prisco per la sua obiettività, per la sua conoscenza dell'umanità, per la sua capacità d'osservazione appartiene alla tradizione storiografica piú alta. Il suo modello antico è Erodoto, che ha influenzato la sua opera sia per l'analogia del contenuto sia nell'esposizione. Nello stile egli segue la tendenza atticistica, mescolando però a espressioni ricercate reminiscenze erodotee e tucididee.

La storia di Prisco, pubblicata dopo il 476, dopo la caduta, cioè, dell'imperatore Basilisco, ebbe grande diffusione anche in Occidente, dove fu nota a Cassiodoro, che fu la fonte principale del cronista goto Jordanes, per tutto ciò che riguarda la conoscenza degli Unni. In Oriente conobbero e utilizzarono Prisco Giovanni Malala, lo storico ecclesiastico Evagrio, nel VI secolo, e Giovanni Antiocheno nel VII.

Gli scarsi frammenti pervenutici di Malco, un sofista vissuto nella seconda metà del V secolo e nei primi decenni del VI, originario di Filadelfia, in Palestina, ci fanno rimpiangere la perdita della sua opera, che portava anch'essa il titolo di *Storia bizantina* (Βυζαντιακά), in sette libri. Essa doveva essere continuazione di quella di Prisco e trattava il periodo tra il 473 e il 480, secondo quanto ci dice Fozio (*Bibl.*, cod. 78), ma lo stesso Fozio c'informa che Malco aveva scritto anche altri libri sul periodo precedente e tale notizia riceve conferma dal Lessico *Suda*, secondo cui l'opera storica di Malco tracciava il periodo da Costantino ad Anastasio.

Nella sua opera Malco in uno stile sobrio ed efficace e non privo di colorito drammatico stendeva un atto di accusa contro la decadenza morale e politica dell'impero, svelando gli arcani della corte e mettendo in evidenza i costumi corrotti di coloro che dell'impero reggevano le sorti. Quantunque egli descriva con cura i moti popolari che si svolsero durante il regno di Zenone, non mostra alcuna simpatia per il popolo. Sembra invece favorevole alla nobiltà municipale della città. Fozio lo giudica eccellente storico e modello di storiografia. Inoltre afferma che egli era cristiano. La maggior parte dei frammenti pervenutici sono conservati dagli *Excerpta de legationibus* di Costantino Porfirogenito.

All'incirca lo stesso periodo doveva trattare Candido nella sua *Storia*, in tre libri. Di lui e della sua opera non sappiamo se non quanto ci è noto da Fozio (*Bibl.*, cod. 79) che dà

anche l'argomento dei tre libri, piuttosto sommariamente; e da una breve notizia del Lessico *Suda* (s. v. χειρίζω). Originario dell'Isauria, esercitò la professione di segretario presso gli Isaurici piú influenti, che avevano la protezione dell'imperatore Leone I. Dalle lodi che Candido fa nella sua opera del quarto concilio ecumenico (Calcedonia 451), Fozio deduce che egli fosse cristiano e ortodosso.

L'opera abbracciava gli eventi compresi tra l'accessione al trono dell'imperatore Leone I (457), la morte di Zenone e gli inizi del regno di Anastasio I (491). Dall'esposizione che ne dà Fozio, sembrerebbe che larga parte avessero nella narrazione gli intrighi di corte, ma non venivano trascurati né la questione religiosa né gli avvenimenti dell'Occidente.

Fozio esprime su Candido un giudizio negativo e per quanto riguarda il suo stile, che giudica sconveniente alla narrazione storica per l'uso puerile e privo di gusto di parole poetiche, e per il suo metodo, in quanto che egli metteva insieme elementi disparati. Ma tale giudizio è per noi incontrollabile.

Completa, o quasi, c'è invece giunta l'opera di Zosimo, che ha usato come sue fonti, tra le altre, Eunapio e Olimpiodoro. Egli viveva nella seconda metà del V secolo e all'inizio del VI, fu avvocato del fisco e « comes », come apprendiamo dalla sua opera e da Fozio (*Bibl.*, cod. 98); era un pagano convinto e detestava il cristianesimo, possedeva una certa cultura letteraria e quasi certamente, passò parte della sua vita a Costantinopoli, della cui topografia rivela una buona conoscenza. La sua *Storia nuova* (Νέα Ἱστορία), in sei libri, è una storia dell'impero romano che tratta il lungo periodo da Augusto agli inizi del regno di Teodosio II (410). Sembra che l'opera sia rimasta incompleta per la morte dell'autore; i capitoli riguardanti Diocleziano sono andati perduti. La prima parte, da Augusto a Diocleziano, è un rapido sommario contenuto in un libro; con piú particolari vengono narrati gli avvenimenti dell'età tra la morte di Diocleziano e quella di Teodosio I (395), che occupano i libri dal secondo al quarto; la parte piú importante è costituita dai libri quinto e sesto che espongono gli eventi del regno di Arcadio e dei primi anni di quello di Teodosio II (395-410).

La storia di Zosimo è dominata dal problema della decadenza dell'impero. Ammiratore di Polibio, il grande storico

dell'ascesa della potenza romana, del II secolo, Zosimo vuol narrare, di tale potenza, il decadimento.

Polibio narrò come i Romani in poco tempo conquistarono l'impero; io dirò come in non molto tempo per le loro colpe lo mandarono in rovina.

(I, 57, 1)

Zosimo è pagano: causa della decadenza è per lui quindi il castigo conseguente alla empietà, che consiste nell'abbandono del culto degli dei, i quali avevan costituito la difesa dell'impero, e la negligenza delle tradizioni dei padri.

Per volontà di Teodosio, a Roma ebbe fine il rito dei sacrifici e si trascurarono le altre cose, che provenivano dalla tradizione dei padri. Per questa ragione l'impero dei Romani decadde in parte, e divenne ricettacolo dei barbari.

(IV, 59, 3)

Ma se questa è l'ambiziosa filosofia della storia di Zosimo, a lui, come a Prisco, non sfuggí la parte avuta nell'imbarbarimento dell'impero dal malgoverno imperiale. Dopo le vittorie e i saccheggi dei barbari nella Macedonia e nella Tessaglia, ai tempi di Teodosio, gli esattori delle imposte completarono l'opera dei barbari.

Si poté vedere che, se l'umanità dei barbari aveva lasciato qualche cosa, gli esattori delle imposte portavano via anche quella; poiché, per le tasse dovute, i contribuenti davano non solo denaro, ma anche gli ornamenti femminili e ogni genere di vesti, fino agli indumenti intimi; e in conseguenza di questa esazione di imposte città e campagna erano piene di lamenti e di pianti, e tutti invocavano i barbari e ne cercavano l'aiuto.

(IV, 32, 2-3)

Zosimo tuttavia non è un grande storico: alla serenità della meditazione scientifica di Polibio egli oppone un malinconico nostalgico attaccamento a puerili superstizioni e una difesa commovente ma vana delle vecchie inutili ombre del passato. Della rivoluzione operata dal cristianesimo, del mondo nuovo che per esso è sorto non si accorge nemmeno.

Del modello polibiano Zosimo segue anche lo stile e si esprime con semplicità, chiarezza e senza gli artifici della retorica.

Capitolo ottavo

La letteratura teologica

IL NESTORIANESIMO

Il V secolo vede un abbassamento del livello della letteratura religiosa. Lo spirito creativo del secolo precedente era venuto a mancare e ormai si proseguiva nel solco già segnato. La polemica antipagana aveva perduto vigore per il fatto stesso che il paganesimo, dopo Teodosio, non opponeva piú una resistenza aperta. E anche le polemiche dogmatiche, superata la grande crisi ariana, diventavano ora piú sottili e interessavano soprattutto avverse scuole teologiche. Né il sottofondo politico delle controversie infondeva vigore a una letteratura che si manteneva ben al di sotto del livello del IV secolo. Mancava a dar vita alla grande eloquenza anche lo slancio sociale e morale, che avevano animato l'opera di un Basilio o di un Giovanni Crisostomo.

L'eresia nestoriana, che è alla base delle controversie dogmatiche della prima metà del V secolo, come già l'arianesimo, ha per oggetto la seconda persona della Trinità, il Cristo. Dopo che la controversia ariana si era chiusa con la affermazione della divinità del Cristo, si pone ora il problema complementare dell'unione nel Cristo delle due nature: la divina e la umana. Già Apollinare di Laodicea, che era stato condannato nel concilio di Costantinopoli del 381, aveva affermato che Cristo, essendo completamente Dio, non poteva partecipare interamente della natura umana. Il problema era stato ripreso dalle due grandi scuole teologiche della Chiesa orientale, quella di Alessandria e quella di Antiochia. La scuola di Alessandria insisteva sulla natura divina del Cristo, e nel Figlio, Uomo-Dio, vedeva la perfetta « fusione » delle due nature. La scuola di Antiochia, invece, attraverso i suoi grandi esponenti di questo periodo, Diodoro di Tarso (morto

prima del 394) e Teodoro di Mopsuestia (morto nel 428), sosteneva piú razionalisticamente la « giustapposizione » delle due distinte nature, che nel Cristo coesistevano completamente indipendenti. Conseguenza di tale dottrina era che del Cristo soltanto l'Uomo era nato da Maria e aveva sofferto sulla Croce. Veniva quindi negato alla Vergine l'appellativo di « Theotokos » (« Madre di Dio »). È questa appunto la dottrina che vien detta nestoriana, da Nestorio, un prete di Antiochia, che salito sul soglio patriarcale di Costantinopoli, si schierò dalla parte della dottrina antiochena. Si ebbe la reazione di Alessandria, il cui vescovo Cirillo, uomo fanatico e senza scrupoli, non soltanto vide nella posizione nestoriana un pericolo per la fede cattolica, ma colse anche l'occasione di umiliare il patriarcato di Costantinopoli a profitto del prestigio di Alessandria che, forte delle sue tradizioni, nutriva da tempo l'ambizione al primato ecclesiastico nell'Oriente. L'appoggio che il papa di Roma, Celestino I (422-32) accordò a Cirillo, forse anche in risposta delle pretese giurisdizionali del patriarcato di Costantinopoli sull'Illirico, che Roma considerava spettante alla propria giurisdizione, fece assumere alla controversia dogmatica una coloritura politica di antagonismo tra le due « partes » dell'impero. Il concilio di Efeso, convocato da Teodosio II, nel 431, e dominato dalla figura di Cirillo, condannò e depose Nestorio, ma non concluse l'evoluzione delle definizioni concernenti la figura del Cristo.

CIRILLO DI ALESSANDRIA

Dei due grandi protagonisti dell'eresia nestoriana, che metteva di fronte la scuola teologica di Antiochia, seguace di una concezione razionalistica, e quella di Alessandria aderente invece all'allegoria mistica, le opere di Nestorio (381-451 ca.) sono andate quasi completamente perdute: ci rimangono solo pochi frammenti, dopo la condanna al rogo, comune sorte degli scritti ereticali, che subirono, per ordine di Teodosio II, nel 435, in conseguenza del concilio di Efeso.

Ci rimane invece molta parte dell'opera del suo oppositore vittorioso, Cirillo di Alessandria, la cui attività occupa buona parte della prima metà del V secolo. Nato nell'ultimo quarto del IV secolo, forse verso il 380, ad Alessandria, nipote del vescovo Teofilo, Cirillo aveva certamente ricevuto

una buona formazione classica e, particolarmente, teologica. La prima data certa della sua vita è il 403, quand'egli partecipò con lo zio, il vescovo Teofilo, al conciliabolo della Quercia, che depose Giovanni Crisostomo dalla cattedra episcopale di Costantinopoli. Nel 412, alla morte di Teofilo, gli successe come vescovo di Alessandria, sembra tra gravi torbidi. Tutto il suo episcopato, che si prolungò per ben trentadue anni fino alla sua morte (444), fu improntato a fanatismo, intolleranza, violenza. Egli esercitò un vero e proprio terrorismo perseguitando giudei, eretici, pagani. Vittima di un gruppo di cristiani fanatici, legati a Cirillo, sembra essere stata la pagana Ipatia, figlia del matematico Teone ed essa stessa autrice di opere di matematica, che con la sua bellezza e col suo ingegno dava lustro in quel tempo al Museo, insegnandovi la filosofia neoplatonica e facendone il centro d'attrazione dell'ambiente pagano intellettuale della città. Nel marzo del 415, come s'è già accennato, fu assalita sulla strada e barbaramente trucidata.

Ma il nome di Cirillo è particolarmente legato alla lotta contro l'eresia di Nestorio, in cui non mancò di usare le doti piú cospicue della sua personalità: l'astuzia e la violenza. E fu l'animatore del concilio di Efeso (431), che fu poi riconosciuto come terzo concilio ecumenico, in cui Nestorio fu deposto e la sua dottrina venne condannata.

Alla sua azione di intransigente difensore dell'ortodossia Cirillo uní una intensa e copiosa attività letteraria, che si espresse in commenti al Vecchio e al Nuovo Testamento, nel solco della tradizione del metodo allegorico alessandrino; in scritti dogmatico-polemici consacrati prima (fino all'ascesa di Nestorio al soglio patriarcale di Costantinopoli, 428) alla polemica antiariana, e poi quasi totalmente alla confutazione dell'eresia nestoriana; in apologie del cristianesimo contro reviviscenze pagane; in omelie e lettere.

Di tutta questa produzione meritano qui solo menzione le opere piú importanti. L'*Apologia contro Giuliano* era la confutazione dei tre libri di Giuliano *Contro i Galilei*. Dedicata a Teodosio II, comprendeva almeno venti libri o forse trenta, di cui solo i primi dieci, corrispondenti al primo libro di Giuliano, ci sono pervenuti nel testo originario. Essi ci offrono una serrata e analitica confutazione del primo libro dell'opera giulianea, che viene seguita passo passo, con citazioni continue; sicché finiscono con l'essere la principale fonte per la ricostruzione dell'opera perduta di Giuliano. Le sue argo-

mentazioni sono ingegnose ma ricorrono senza scrupolo all'allegoria, abbandonando il piano logico. L'*Apologia contro Giuliano* è rivolta contro il paganesimo giulianeo che doveva avere in Egitto ancora dei proseliti. Sembra essere opera degli ultimi anni della vita di Cirillo.

Ma il grosso dell'opera di Cirillo è dedicato alla confutazione delle eresie. Contro l'eresia di Ario e di Eunomio si rivolgevano il trattato che reca il titolo di *Tesoro* (Θησαυρός) e i *Dialoghi sulla santa e consustanziale Trinità*: sono un compendio delle obiezioni all'arianesimo. Contro il nestorianesimo sono invece i *Cinque libri contro le bestemmie di Nestorio*, pubblicati nel 430 e rivolti a confutare una raccolta di omelie pronunciate da Nestorio nei due anni precedenti. Di carattere morale sono le *Lettere festali*, ventinove epistole pastorali scritte tra il 414 e il 442, in alcune delle quali Cirillo esorta al digiuno e all'astinenza, alla preghiera e alle opere di misericordia, evidenti testimonianze del suo zelo di pastore; ma nemmeno tra di esse mancano esposizioni dottrinali ed echi delle controversie cristologiche del tempo. Di Cirillo abbiamo anche un centinaio di *Lettere* vere e proprie, molte delle quali son collegate agli eventi della controversia nestoriana; alcune soprattutto sono importanti come documenti dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, delle relazioni fra Oriente e Occidente, delle rivalità fra scuole teologiche e fra seggi episcopali.

La parte avuta da Cirillo nella storia del cristianesimo è grande. Per l'influenza che egli ha esercitato sulla formazione del dogma, è il piú vicino ai Padri del IV secolo e, per l'attività instancabile, è il degno continuatore di Atanasio. Della polemica teologica egli ha notevolmente influenzato il metodo di argomentazione, se non introducendo, facendo larghissimo uso dell'autorità dei Padri della Chiesa in aggiunta alle testimonianze della Scrittura. E tale uso, divenuto in seguito comune, dimostra già la scarsa creatività della teologia del V secolo: i Padri, come la Scrittura, costituiscono ormai « autorità », e l'accordo con essi è decisivo in ogni questione riguardante l'ortodossia.

Cirillo non è un grande scrittore: egli stesso confessava di avere una educazione oratoria inadeguata e di non potersi gloriare della purezza attica del suo stile. E sembra ricollegarsi piú agli scrittori cristiani del III secolo, a Clemente e a Origene, che ai suoi piú grandi predecessori. Ma il contenuto delle sue opere rivela profondità di pensiero, precisione e chiarezza, e soprattutto un vigore speculativo e dialettico che

derivano dalla convinzione e dalla prepotente volontà di farla prevalere.

TEODORETO DI CIRO

Abbiamo già ricordato tra gli storici ecclesiastici Teodoreto di Ciro, ma egli merita piú ampia menzione, come teologo, accanto a Cirillo di Alessandria, di cui fu oppositore nella controversia nestoriana.

Egli era nato ad Antiochia verso il 393 e aveva compiuto la sua istruzione nei monasteri della sua città. Elevato all'episcopato di Ciro, una piccola città della Siria, presso l'Eufrate, nel 423, governò per circa quarant'anni questa diocesi con zelo e saggezza. La controversia nestoriana lo schierò contro il vescovo di Alessandria: egli infatti aderiva alla scuola antiochena e la sua preparazione lo avvicinava alla tesi piú razionale. Scrisse quindi opere polemiche contro Cirillo e contro il concilio di Efeso e in favore di Nestorio. Piú tardi, poi, fu deciso avversario dell'eresia di Eutiche (monofisismo), che portava alle estreme conseguenze il pensiero di Cirillo, affermando il predominio della natura divina, nel Cristo, dopo l'incarnazione. E, quando il concilio di Calcedonia (451) prendeva una posizione mediana tra nestorianesimo e monofisismo, Teodoreto aderí all'ortodossia e fece una dichiarazione contro Nestorio. Tuttavia parte degli scritti di Teodoreto furono condannati, al tempo di Giustiniano, dal quinto concilio ecumenico di Costantinopoli, nei « Tre Capitoli » (553). Morí verso il 460.

Teodoreto fu uno scrittore fecondissimo e i suoi scritti trattavano tutti i campi della scienza sacra. Oltre alla storia ecclesiastica, trattò l'esegesi biblica, l'apologetica, la dogmatica e scrisse panegirici, omelie e lettere. Soltanto una parte relativamente piccola ci è rimasta della sua opera, ma tale tuttavia da darci un'idea adeguata della sua personalità e della sua dottrina.

Gli scritti esegetici, che riguardano varie parti dell'Antico e del Nuovo Testamento, sono tra i prodotti piú notevoli della scuola antiochena e vengono lodati già da Fozio (*Bibl.*, codd. 203-05) per penetrazione e anche per chiarezza, ordine

e sobrietà e per la forma semplice ed elegante che si addice all'esegesi.

Tra le opere apologetiche, la piú importante è la *Cura delle malattie pagane* (Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων) o meglio, come suona il titolo completo, *Dimostrazione della verità degli Evangeli provata mediante la filosofia dei pagani*, composta verso il 423. Nei dodici discorsi che compongono l'apologia, l'autore mette a confronto l'una accanto all'altra le soluzioni pagane e quelle cristiane dei principali problemi della filosofia, in maniera da farne scaturire la superiorità del cristianesimo di fronte al paganesimo. Vengono criticati gli sforzi del pensiero e della scienza dei Greci e i risultati imperfetti cui sono giunti, di fronte alla certezza tranquilla della fede rivelata. Se ai filosofi, e soprattutto a Platone, è capitato di dire cose giuste, ciò è dovuto al fatto che essi sono stati ispirati misteriosamente da Dio o le hanno apprese dai profeti ebraici, per il tramite degli Egiziani. Il confronto tra le teorie filosofiche dei Greci e gli insegnamenti della Scrittura si chiude con l'affermazione della caducità e precarietà delle opinioni dei filosofi, destinate a finire nelle tenebre, contro la perennità della rivelazione che apporta la « medicina » della verità. In quest'opera tuttavia l'autore non dimostra originalità. La larga cultura ellenica che egli dispiega — egli cita numerosissimi passi di filosofi, poeti e storici — non è attinta a lettura diretta dei testi, ma è derivata indirettamente dai suoi predecessori, e specialmente dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino, dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea e soprattutto dai florilegi, che vengono citati. Son però da apprezzare in questo scritto, cosí come nei *Dieci discorsi sulla Provvidenza*, un trattato sui punti essenziali della filosofia del cristianesimo rivolto al pubblico colto di Antiochia, le qualità peculiari di Teodoreto: chiarezza, sobrietà ed equilibrio e uno stile e un'eloquenza derivantigli dalla cultura ellenica, che egli, pur combattendo, ha assimilato.

Perdute sono andate, in conseguenza della condanna conciliare del 553, le opere polemiche contro Cirillo e il concilio di Efeso legate alla controversia nestoriana: la *Confutazione dei dodici anatemi* di Cirillo e il *Pentalogos* (Cinque libri). Ci è pervenuto invece il trattato contro i monofisiti che porta il titolo di *Mendicante o Polimorfo* (Ἐρανιστὴς ἢ πολύμορφος). Il singolare titolo, come è detto nella prefazione, deriva dal fatto che l'autore considera l'eresia monofisita come un cumulo di assurdità raccolte (mendicate) da eresie piú antiche. Lo scritto composto anteriormente al concilio di Calcedonia (verso il 447), consta di quattro libri: i primi tre si svolgono in forma di dialogo tra un ortodosso e un mendicante (monofisita), il quarto riassume in quaranta sillogismi il contenuto dei libri precedenti. L'opera è soprattutto importante per le abbondanti citazioni dei Padri, che sembrano derivare da un florilegio dogmatico, adoperato dai vescovi antiocheni contro la dottrina cirilliana, al concilio di Efeso.

Tra le numerose opere di Teodoreto merita una particolare menzione l'*Historia philothea* (Φιλόθεος ἱστορία) o *Historia religiosa*, composta intorno al 444. Per il contenuto e per la forma può accostarsi alla *Storia Lausiaca* di Palladio, ma, limitata a biografie di asceti della Siria settentrionale, della regione cioè in cui l'autore visse, costituisce la nostra migliore fonte di conoscenza delle particolari forme di ascetismo di tale regione, nel IV e nella prima metà del V secolo. L'*Historia* offre un quadro molto vivace della vita di quei monaci attraverso trenta biografie di figure caratteristiche dell'eremitismo siriaco, analizzate nei loro aspetti piú radicali e piú vistosi. Ne emerge un ascetismo talora stravagante e assurdo, assai vicino a forme di « contestazione » e di rifiuto dei piú comuni valori della vita: frequenti sono l'abbandono della famiglia e anche del paese, un nutrimento fatto dei prodotti spontanei della terra, l'esposizione al fuoco e ai serpenti. Ma non sembra che Teodoreto approvi certi estremismi bizzarri e stravaganti.

L'*Historia* contiene anche la biografia di Simeone Stilita, che Teodoreto andò a visitare di persona. Simeone sembra essere stato il primo ad adottare questa singolare forma di ascesi, che consisteva nello starsene ritti su una colonna, e che incontrò successo; ma egli rivolgeva anche ai numerosi pellegrini, che andavano a visitarlo, sermoni edificanti, svolgendo cosí un'opera di apostolato, che completava l'azione esemplare della sua vita eroica.

Teodoreto contrappone i suoi asceti agli eroi classici dell'epica e della tragedia e usa spesso per i suoi personaggi il termine « atleta »: egli considera l'ascetismo una forma di « militia Christi », che accomuna gli asceti ai martiri, e la vita monastica è indicata come la vera forma di « filosofia ». Si giunge cosí al limite estremo di sviluppo del pensiero delle scuole filosofiche ellenistiche, che, abbandonata la speculazione conoscitiva, cercava nella filosofia una guida per la prassi, per giungere all'« eudaimonia ».

Molte di queste biografie si trovano anche in versione siriaca.

Altra opera di grande interesse storico è una *Storia delle eresie* che in cinque libri ragguaglia sulle proposizioni eretiche da Simon Mago a Nestorio e a Eutiche. Infine ci son pervenute un buon numero di *Lettere* (oltre duecento) che offrono informazioni sulla storia del V secolo, sulla biografia stessa di Teodoreto e sulla storia del dogma.

Teodoreto non apre vie nuove alla teologia cristiana né getta semi che possan produrre germogli nuovi. La grande tradizione creata dalla dottrina del cristianesimo in osmosi coll'ellenismo con lui si conclude: e si conclude onorevolmente. Egli unisce a una vastissima cultura pagana e cristiana la capacità di dominarla con un metodo rigoroso e con un vigoroso pensiero. Gli manca l'originalità, che non ha possibilità di affacciarsi nella sclerotizzazione del dogma saldamente ancorato alla precedente speculazione dei Padri del IV secolo.

DIONIGI LO PSEUDO-AREOPAGITA

Verso la fine del V secolo sembra da collocare l'attività dell'ignoto autore che inscrisse sulla sua opera il nome di Dionigi l'Areopagita, il contemporaneo di san Paolo, che secondo gli *Atti degli Apostoli* (XVII, 34) si convertí e seguí l'Apostolo, dopo il suo discorso all'Areopago. Che questi scritti non siano del primo secolo appare chiaro, sia perché non son noti alla tradizione cristiana prima del VI secolo, sia perché in essi è evidente l'influenza di Gregorio di Nissa e, soprattutto, del neoplatonico Proclo, col quale presentano frequenti concordanze, anche testuali. L'autore che ci resta sconosciuto, nonostante i vari tentativi di identificazione, sembra che fosse un neoplatonico di origine siriaca, convertitosi al cristianesimo.

L'opera che vien designata col titolo complessivo di *Corpus Dionysiacum* consta di quattro grandi trattati e di dieci lettere. Dei trattati il piú importante è quello *Sui nomi divini* (περὶ θείων ὀνομάτων), in cui, attraverso l'esplicazione dei nomi che si attribuiscono a Dio nella Sacra Scrittura, si tenta di giungere alla comprensione della sua essenza e dei suoi attributi. Ad esso è complementare l'altro *Sulla teologia mistica* (περὶ μυστικῆς θεολογίας), che tratta dell'unione mistica dell'anima con Dio, alla quale si giunge mediante la

perfezione e l'illuminazione dall'alto e che culmina nella visione estatica della divinità. Gli altri due trattati *Sulla gerarchia celeste* (περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας) e *Sulla gerarchia ecclesiastica* (περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας), attraverso un complicato sistema triadico di stampo neoplatonico, stabiliscono una corrispondenza tra le gerarchie angeliche e quelle della Chiesa che ne sono il riflesso, poiché le une e le altre tendono a raggiungere i vari stati di ascensione mistica e di assimilazione a Dio.

Le lettere sono complementari ai trattati maggiori o hanno contenuto morale.

L'opera dello Pseudo-Areopagita rappresenta l'ultimo grande tentativo di fusione del cristianesimo col neoplatonismo. L'autore, che dice di trarre tutta la sua filosofia dalla Scrittura, attinge invece largamente alla dottrina che al suo tempo dominava, nei piú recenti sviluppi che essa aveva assunto nella rielaborazione di Proclo. Alla diffusione e al successo di questi scritti molto giovò la loro falsa paternità: composti in un'età in cui il dogma cristiano era già tutto codificato e cristallizzato e in cui si avevano in sospetto le novità, l'attribuzione all'età apostolica diede loro massimo credito e fece sí che gran parte dell'eredità neoplatonica convergesse nella mistica cristiana. E in realtà i trattati dello Pseudo-Areopagita esercitarono una grandissima influenza sullo sviluppo ulteriore della filosofia e della teologia cristiana non soltanto nella Chiesa orientale, in cui la corrente del misticismo speculativo si continuerà ininterrottamente attraverso i secoli fino alla caduta di Costantinopoli e oltre, ma, tradotti in latino verso la metà del IX secolo da Giovanni Scoto Eriugena, ebbero grande fortuna anche in Occidente sia tra i mistici, sia anche tra gli esponenti piú qualificati della scolastica, come san Bonaventura, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Dal punto di vista letterario il *Corpus Dionysiacum* non spicca per particolare valore né offre al lettore singolari attrattive: l'autore si compiace di costruzioni ricercate, di vocaboli di nuovo conio, di espressioni artificiose che rendono il suo pensiero spesso oscuro e involuto.

Capitolo nono

L'ultima letteratura dell'ellenismo

PROCLO E IL NEOPLATONISMO

Nonostante l'assorbimento del pensiero pagano nel cristianesimo trionfante e i vacillanti confini tra l'una e l'altra concezione, la filosofia neoplatonica nel V secolo sopravvive autonoma all'ombra delle scuole di Alessandria e di Atene, tra le quali del resto le relazioni sono strette e i contatti continui. Ad Alessandria, nonostante manifestazioni isolate di fanatismo cristiano, come il linciaggio di Ipatia, gli studi filosofici continuano a prosperare in un clima di neutralità religiosa. I maestri pagani vengono seguiti anche da allievi cristiani. L'orientamento dell'insegnamento volge verso l'erudizione e il commento dei testi classici, Platone e soprattutto Aristotele. Maestri famosi della scuola di Alessandria furono Ierocle (V secolo), allievo di Plutarco, figlio di Nestorio, che rinnovò la scuola di Atene; Ammonio, Olimpiodoro. Con Giovanni Filopono (VI secolo) la scuola passa al cristianesimo.

Ad Atene, dopo il rinnovamento apportato alla scuola da Plutarco, alla fine del IV secolo, una serie di capiscuola o « diadochi » si succedono fino alla chiusura della scuola decretata da Giustiniano nel 529. L'insegnamento è dedicato alla esegesi di Aristotele prima, poi di Platone e infine dei teologi, sulle orme di Plotino, Porfirio e Giamblico.

Fu appunto la scuola di Atene che espresse l'ultimo pensatore dell'ellenismo, Proclo. Egli era nato a Costantinopoli l'8 febbraio 412, ma a Xanto, in Licia, donde traeva origine la sua famiglia (per cui fu detto « Licio »), trascorse la sua giovinezza e fece i suoi primi studi. Di là passò ad Alessandria e vi studiò retorica e filosofia. Ancor giovane, si recò ad Atene, dove fu allievo di Plutarco e del suo successore Siriano, al quale poi succedette, verso il 437, nella direzione della scuola,

col titolo di « diadoco », dedicandosi per il resto della sua vita alla meditazione e all'insegnamento. Ad Atene morí il 17 aprile 485. Della sua vita scrisse con ammirazione entusiastica il suo allievo e successore Marino: ce lo descrive come un asceta che rinunciò persino al matrimonio per consacrarsi interamente alla speculazione filosofica, ma che con la sua bontà e il suo fascino si attirava l'affetto e la venerazione dei suoi discepoli.

I suoi numerosi scritti rivelano piú che il pensatore originale il grande sistematore della dottrina neoplatonica, che era ormai una vasta sintesi di religioni e di filosofie. Sono espressione, appunto, del suo spirito sistematico gli *Elementi di teologia* (Στοιχείωσις θεολογική), caratterizzati dalla forma assiomatica e modellati sugli *Elementi* di Euclide, che riassumono la metafisica neoplatonica in una serie di formule ben coordinate; e la *Teologia platonica* (Περὶ τῆς κατὰ Πλάτωνα θεολογίας): un trattato, in sei libri, in cui l'autore dà una forma sistematica alla « teologia », nel significato platonico della parola, di un discorso sul divino e sugli dei, che finisce con l'essere una « mistagogia », una iniziazione, cioè, ai misteri divini. L'autore stesso dà il piano dell'opera:

> *In principio* metterò insieme tutte le nozioni generali intorno agli dei, che dà Platone, e esaminerò il significato e il valore delle proposizioni fondamentali per ciascun grado della gerarchia; *nel mezzo* enumererò tutti i gradi della gerarchia divina e definirò, alla maniera di Platone, i loro attributi e la loro processione e tutto riporterò ai principî fondamentali elaborati dai teologi; *alla fine* tratterò degli dei, sia ipercosmici sia encosmici, che son celebrati qua e là negli scritti di Platone, e riferirò il loro studio alle classi universali delle divine gerarchie.
>
> (I, 2)

La *Teologia* è l'opera piú importante di Proclo, che in essa dà al neoplatonismo la costruzione scolastica di una metafisica razionale.

Frutto della sua attività didattica sono i commentari, scritti nella forma di corsi di esegesi praticata nella scuola: essi furono redatti e pubblicati da Proclo stesso, che ne curava personalmente contenuto e forma. I commentari ad Aristotele sono andati perduti; dei commentari a Platone ci sono giunti quelli sul *Timeo*, la raccolta di dissertazioni sulla *Repubblica*, e quelli al *Parmenide*, all'*Alcibiade I* e al *Cratilo* (estratti). È andato anche perduto un commentario a Plotino che Psello (XI secolo) ancora leggeva.

Proclo scrisse anche di matematica e di astronomia: il *Commentario al primo libro degli Elementi di Euclide* è nella prima parte filosofia delle matematiche, nella seconda esegesi dell'opera euclidea; un'*Esposizione delle teorie astronomiche* (Ὑποτύπωσις τῶν ἀστρονομικῶν ὑποθέσεων) ci informa sulle conoscenze astronomiche del V secolo.

Discussa è l'attribuzione a Proclo della famosa *Crestomazia* (Χρηστομάθεια γραμματική), che ci è giunta per estratti e frammenti attraverso Fozio (*Bibl.*, cod. 239): era una specie di enciclopedia letteraria per generi che partecipava della tendenza sistematizzatrice che nel mondo ellenistico si era fatta sentire già da tempo. Essa viene attribuita anche a un omonimo grammatico del II secolo.

Una particolare menzione meritano gli *Inni*, che riprendono la forma esametrica di quelli omerici e callimachei. Sono delle autentiche preghiere agli dei del vecchio politeismo, ma che esprimono, nell'ambito della spiritualità neoplatonica, lo slancio dell'anima verso Dio, cui si giunge attraverso l'intelligenza e l'emozione serena della contemplazione. Per l'ispirazione mistica, come anche per il lessico, molto hanno in comune con gli inni di Sinesio.

Proclo, come non è un grande pensatore, non è nemmeno un grande scrittore. Le idee che egli sistema in bell'ordine sembrano quasi imbalsamate, espresse, come sono, in formule precise, ordinate in quadri e compartimenti, e della sistemazione scolastica hanno l'astrattezza e la freddezza. Della filosofia, che Plotino e Porfirio avevano concepito come norma di vita e metodo filosofico, Proclo fa un sistema inerte, scolastico, un codice di pratiche teosofiche. In questo stato di inerzia e di schematismo, il neoplatonismo è passato ai teologi bizantini, che ad esso hanno ispirato non solo il pensiero ma il metodo. Di una tale metafisica aveva bisogno il cristianesimo per dare una teoria filosofica alla rivelazione. E appunto il neoplatonismo di Proclo trova la sua trascrizione in chiave cristiana nel *Corpus Dionysiacum*, quel complesso di scritti che si copre del nome prestigioso di Dionigi Areopagita, il contemporaneo e compagno di san Paolo, e che fu la linfa alimentatrice del misticismo bizantino e, attraverso la traduzione di Giovanni Scoto Eriugena, anche di quello occidentale.

Il neoplatonismo sulle orme di Proclo viene continuato nella scuola di Atene dagli ultimi « diadochi », in una mescolanza di dialettica e di misticismo, sempre nell'ambito del paganesi-

mo, fino a quando, nel 529, il decreto promulgato dall'imperatore Giustiniano non mette fine alla sua vita ormai stenta. Allora l'ultimo « diadoco » Damascio insieme coi suoi collaboratori, tra cui Simplicio di Cilicia, ottimo commentatore di Aristotele, cerca rifugio alla corte del re dei Persiani, Cosroe, un sovrano amico della filosofia. Né piú si ricostituisce la scuola quando i filosofi tornarono, per effetto della pace del 532 tra Giustiniano e Cosroe.

QUINTO SMIRNEO, NONNO DI PANOPOLI, TRIFIODORO, COLLUTO, MUSEO

L'ultimo ellenismo pagano del V secolo, accanto alle grandi costruzioni metafisiche e teologiche del neoplatonismo, offre una fioritura di poesia epico-mitologica, che si impone all'attenzione dello storico della cultura come manifestazione vigorosa di una vitalità che non perde potenza nemmeno al tramonto. Tralasciamo qui deliberatamente quella squallida antologia di racconti mitici relativi alla guerra di Troia, che è la *Continuazione di Omero* (Τὰ μεθ' Ὅμηρον) di Quinto Smirneo: essa rappresenta un volgare esercizio di scuola, che consiste nel trasporre in versi il materiale proveniente da manuali mitografici e da altre fonti diverse in una imitazione pedissequa della tecnica omerica. L'opera del resto, secondo il piú recente editore di essa, F. Vian (Parigi 1963-69), sembra appartenere al III secolo.

Il terreno della rinnovata poesia epica è l'Egitto, che in essa esprime, in questa età, la sua esuberanza di immaginazione, il suo gusto barocco, l'ammirazione per le antiche leggende mitiche, quasi come alla ricerca di un'evasione dalla vita contemporanea, da cui questa poesia è assolutamente avulsa. Poesia, dunque, che è frutto di scuola, ispirata al grande amore per la poesia omerica, che né nel tardo ellenismo né poi nel mondo bizantino mai non si spense.

Di questa singolare rifioritura epica il rappresentante maggiore è Nonno. Della sua vita nulla sappiamo, se non che era nativo di Panopoli, nella Tebaide d'Egitto. E anche la cronologia ne è incerta, ma sembra ormai che la sua attività sia da collocarsi nel V secolo: probabilmente nella seconda metà. Ciò si può dedurre dal fatto che i poeti che continuano la sua maniera appartengono appunto alla seconda metà del V secolo e al periodo successivo.

Il suo grandioso poema, le *Dionisiache* (Διονυσιακά) si ispira al mito di Dioniso che, per le caratteristiche tradizionali tendenti alla esaltazione orgiastica, piú si avvicina alle inclinazioni di quest'età verso il misticismo, la magia, l'astrologia. Il mito aveva già avuto una precedente trattazione poetica nell'età di Diocleziano, ad opera di un altro egiziano di Oasis, Soterico, in un poema in quattro libri, dal titolo *Bassariche o Dionisiache*. Ma è Nonno che allarga smisuratamente le proporzioni del racconto epico in un variopinto tessuto di miti e di leggende, che oltrepassa tutti i limiti dell'epica tradizionale.

L'opera si svolge in 48 libri e in circa 25.000 versi: ha la mole, cioè, dell'*Iliade* e dell'*Odissea* messe insieme. Il tema centrale è la narrazione delle gesta di Dioniso dalla sua nascita da una mortale e da Zeus fino alla sua ascesa all'Olimpo. La maggior parte del poema è occupata dal racconto della spedizione contro gli Indiani. Ma in essa trovan posto le imprese piú importanti del dio, quelle che gli preparano l'ingresso nella vita beata. E non è difficile che nello svolgimento di tale tema si celi un trasparente simbolismo che adombri l'influenza delle filosofie e delle teologie mistiche del tempo. Ma attorno a questo concetto fondamentale si susseguono e si accavallano le digressioni: il poeta non tralascia occasione per inserire nella trama principale tutto il repertorio mitologico del mondo antico. L'opera cosí è diventata una specie di grande trattato di mitologia, in cui si giustappongono, accanto alla grande eredità omerica, elementi patetici della tragedia e i piú recenti della poesia ellenistica che vanno dall'erotismo all'idillio, dall'epigramma alla perifrasi enigmatica, alla descrizione retorica (« ékphrasis »).

Tuttavia le *Dionisiache*, pur nella varietà dei piú svariati elementi compositivi, sono animate per intiero dalla fantasia sfrenata del poeta, dal « pathos » dionisiaco orgiastico, dall'enfasi tumultuosa ed esuberante: espressioni certo antitetiche e lontane dalla bellezza armoniosa e classica di Omero o anche dei poeti classicistici dell'ellenismo. Nonno è un poeta barocco che tende al grandioso e al possente.

Alla sfrenatezza della fantasia e all'estrema libertà di composizione fa contrasto un rigore preciso nella struttura dell'esametro, che non soltanto, in un'epoca in cui le differenze di quantità delle vocali tendono a scomparire, segue la esatta prosodia classica, ma è anche vincolato da una serie di limitazioni, che ne restringe la varietà. E d'altra parte si sente l'in-

fluenza del predominio dell'accento nell'esclusione di parole proparossitone alla fine del verso.

Nonno cosí per la sua erudizione come per il rispetto per la forma e per l'adesione alla retorica appartiene interamente al bizantinismo. Caratteristico è anche il suo doppio volto religioso. Accanto alle *Dionisiache* abbiamo di lui un'opera molto diversa: la *Parafrasi del santo evangelo di Giovanni* (Μεταβολὴ τοῦ κατὰ Ἰωάννην ἁγίου εὐαγγελίου), che delle *Dionisiache* ha la stessa struttura del verso e i medesimi caratteri stilistici. Nonno avrà composto le *Dionisiache* essendo pagano e la *Parafrasi* dopo una conversione al cristianesimo? La cosa è possibile ma non necessaria. Nella letteratura i due mondi coesistevano, e trattare un tema pagano non significava necessariamente aderire al paganesimo.

Nonno fece scuola e numerosi furono i suoi imitatori, i quali però non ebbero né la sua immaginazione né il suo entusiasmo. L'eredità che ad essi trasmise fu soltanto la forma e soprattutto la struttura del verso. Dell'egiziano Trifiodoro, fecondo autore di *Marathoniaka*, di un poema su Ippodamia e di un'*Odissea mancante di una lettera* (in ciascun canto non appariva la lettera dell'alfabeto corrispondente alla cifra indicante il rispettivo numero d'ordine), ci è giunto soltanto un poemetto di 691 esametri sulla *Presa di Ilio*, in cui, oltre all'influsso nonniano, si sente anche quello di Quinto Smirneo. Del pari egiziano, di Licopoli, è Colluto, autore di un altro epillio di argomento iliaco sul *Ratto di Elena*, di 394 esametri di evidente fattura nonniana, che ci è conservato, mentre è andato perduto un panegirico epico sulla guerra persiana di Anastasio (506).

Tali opere sono insignificanti esercitazioni scolastiche di stanchi epigoni.

Qualche grazia invece contiene la tragica storia d'amore di *Ero e Leandro* del grammatico Museo, in 340 versi di struttura nonniana. Museo riesce ad esprimere con commovente semplicità, seppur con qualche affettazione, sentimenti sinceri e toccanti e il suo poemetto ha il fascino degli ultimi fiori di una stagione che finisce. Forse il suo merito piú grande è quello di avere ispirato grandi poeti, come Christopher Marlowe e Franz Grillparzer.

LA POESIA EPICA E L'EPIGRAMMA: ATHENAIS, CRISTODORO, PALLADA

Anche l'epica storica (o piuttosto encomiastica) ebbe cultori in questo periodo. Si ha notizia di un poema *Persica* composto da Athenais-Eudocia, la moglie dell'imperatore Teodosio II (408-450), per celebrare le vittorie del consorte sui Persiani. Piú tardi, ai tempi dell'imperatore Anastasio (491-518), si dedicò particolarmente all'epica storico-encomiastica Cristodoro di Copto, in Egitto, che celebrò le imprese dell'imperatore contro i Persiani in un poema *Persica* e la sottomissione dell'Isauria, in un altro dal titolo *Isaurica*. Ma egli era ancor piú famoso come cantore delle origini e delle passate glorie di città (« πάτρια »). Tutte queste opere sono perdute. Ci è invece conservato nel II libro dell'*Antologia Palatina* un poemetto di quattrocentosedici esametri, la *Descrizione delle statue dello Zeuxippo*, un complesso termale di Costantinopoli, andato poi distrutto nel 532. Il componimento sia nella forma sia nella struttura del verso rivela l'influsso nonniano. Si tratta di un banale esercizio di retorica, di un pretesto per un facile sfoggio di erudizione che scarsamente contribuisce alla conoscenza delle opere d'arte descritte con molta pompa di stile ma con scarsa precisione.

Il V secolo continua anche la tradizione dell'epigramma, che non subirà tramonto nella letteratura bizantina. È qui da ricordare un grammatico povero e scontento del suo stato, Pallada di Alessandria, che scriveva tra la fine del IV e il principio del V secolo, di cui l'*Antologia Palatina* ci ha conservato centocinquanta epigrammi: essi non trattano in genere i soliti temi triti e convenzionali, ma nella maggior parte esprimono una certa aspra franchezza morale che muove una satira caustica: o il poeta in essi si lamenta della scuola, che non gli dà mezzi adeguati di vita, o della moglie tiranna. Quasi sempre sembrano ispirati a un pessimismo sincero ed efficace espresso con rude schiettezza che richiama una tradizione estendentesi da Leonida di Taranto a Teodoro Prodromo. Uno degli epigrammi (IX, 400) è indirizzato a Ipatia, che svolse il suo magistero ad Alessandria fino al 415.

I metri usati da Pallada sono, oltre il piú comune distico elegiaco, anche l'esametro omerico (non ancora influenzato da Nonno) e il trimetro giambico strutturato arcaicamente.

LESSICOGRAFIA E FLORILEGI: ESICHIO D'ALESSANDRIA, GIOVANNI STOBEO

Anche la scienza e l'erudizione proseguono l'opera di sistemazione e, direi quasi, di imbalsamazione della tradizione classica iniziata dall'ellenismo, in opere sempre piú mediocri di compilazione che saccheggiano senza metodo e senza pudore opere piú antiche. Purtroppo tali compilazioni, surrogando la lettura delle opere originali, ne hanno spesso causato la perdita.

Di questa letteratura collettanea ricordiamo due opere particolarmente notevoli giunte fino a noi. Il *Lessico* di Esichio di Alessandria (probabilmente V secolo) ha come fonte principale un'opera precedente del grammatico di età adrianea Diogeniano di Eraclea, che aveva già cercato di riunire insieme glossari speciali riferentisi soprattutto all'epica omerica, ai lirici, alla tragedia, alla commedia e agli oratori classici, ma attinge anche ad altro materiale lessicale e a raccolte di proverbi: ci dà cosí un prezioso materiale in ordine alfabetico, che è d'importanza fondamentale per il filologo classico.

Il *Florilegio* ('Ανθολόγιον) di Giovanni di Stobi in Macedonia (detto perciò Stobeo) è una raccolta di poeti e prosatori di tutti i tempi, piú di cinquecento autori da Omero ai Neoplatonici, che il compilatore mise insieme, certo da precedenti florilegi, per fornire al figlio Settimio, poco disposto a leggere le opere originali, un completo corso di educazione in quattro libri. Filosofia, retorica, morale, politica vengono trattate per enunciazione di temi, cui seguono i passi di poeti, prima, e poi quelli dei prosatori di volta in volta ritenuti opportuni. L'importanza di questa specie di « Tesoro » della letteratura greca, consiste soprattutto nel fatto che ci ha conservato grande quantità di testi per noi ora perduti, sicché talvolta può recar lumi su luoghi di autori la cui tradizione diretta presenta difficoltà.

Fozio (*Bibl.*, cod. 167) ce ne descrive un testo differente da quello a noi pervenuto, ma è di particolare interesse il giudizio che egli dà su quest'opera, che è ritenuta utile sia per coloro che hanno già letto gli scritti dei vari autori e vogliono richiamarli alla memoria, sia per quelli che non li hanno letti ma vogliono acquistare una conoscenza rapida e sommaria di molti pensieri vari e belli. Gli uni e gli altri, per mezzo di essa, potranno piú facilmente orientarsi nella lettura delle

opere complete. Il *Florilegio* riuscirà particolarmente utile a chi vuol parlare o scrivere, evidentemente per attingervi dotte citazioni. Le parole di Fozio sono importanti perché rivelatrici di un metodo di lavoro che dovette essere comune nell'età tardo antica e nel medioevo, certo anche per la difficoltà di procurarsi e di leggere le opere intere, e che sta alla base di tutte le raccolte di tal genere, compresa la stessa *Biblioteca* di Fozio.

Capitolo decimo

La scuola di Gaza

PROCOPIO, ENEA, ZACARIA, CORICIO

Mentre la decadenza andava sommergendo, sotto l'azione centralizzatrice di Costantinopoli, tutte le scuole che vivevano vita grama fuori della capitale, un ultimo sprazzo di luce, tra il V e il VI secolo, viene da una scuola retorico-filosofica che fiorí in quell'epoca a Gaza di Palestina. Gli esponenti di questa scuola non vanno certo per vie nuove, ma mostrano una erudizione solida e una notevole preparazione filosofica, per cui riescono a dare un estremo contributo alla penetrazione dell'ellenismo (che si esplica nel pensiero neoplatonico) nel cristianesimo. E anch'essi esercitarono un'influenza notevole sulla letteratura posteriore, essendo stati adoperati, nei secoli successivi, come modelli di forma e di stile alla stessa maniera degli scrittori del IV secolo.

I maggiori esponenti di questa scuola furono: Procopio, Enea, Zacaria, e Coricio.

Il piú notevole, Procopio, visse a cavallo tra i secoli V e VI (ca. 465-528). Compí la sua formazione ad Alessandria, ma poi prese stabile dimora nella sua patria, Gaza, dove si dedicò all'insegnamento della retorica e alla composizione delle sue opere. Le quali sono di vario genere e affrontano tutti gli argomenti che eran propri delle scuole di retorica. Accanto alle esercitazioni di scuola (« μελέται »), alle descrizioni (« ἐκφράσεις »), al ricco epistolario (centosessantotto lettere) scarsamente importante dal punto di vista storico, abbiamo di lui un *Panegirico dell'imperatore Anastasio*, composto per l'inaugurazione a Gaza di una statua dell'imperatore stesso avvenuta tra il 512 e il 515. In esso vengono enumerate le varie

opere di Anastasio, che viene infine paragonato a grandi dell'antichità (Ciro, Agesilao, Alessandro).

Ma Procopio esplica la sua attività maggiore nella sua vastissima opera di esegesi biblica. In questo campo egli mostra chiaramente che l'età della grande creazione teologica si era ormai definitivamente conclusa. Per lui l'esegesi alla Sacra Scrittura (commenti dell'*Ottateuco*, dei *Libri dei Re*, di *Isaia*, del *Cantico dei Cantici* ecc.) si limita alla raccolta delle interpretazioni precedenti dei Padri dichiarati ortodossi e a quelle date dai concili: si interpreta ormai sulla base dell'autorità. I suoi commentari sono nella forma che ebbe grande fortuna in tutta l'età bizantina, nella forma delle « catene », le quali, rinunciando a ogni autonomia di interpretazione, elencano sotto singoli passi della Scrittura le spiegazioni di esegeti piú antichi. Tale prassi doveva poi essere codificata dal diciannovesimo canone del concilio « in Trullo » del 692.

Controversa è l'attribuzione a Procopio di uno scritto giuntoci frammentario, la *Confutazione degli elementi teologici di Proclo*, riprodotta poi in una analoga confutazione di Nicolao vescovo di Metone (XII secolo), ma la posizione di opposizione e nello stesso tempo di assorbimento del verbo neoplatonico, che vi si rileva, si addice perfettamente alla scuola di Gaza.

La fama di Procopio rimase viva per tutto il medioevo; essa è dovuta particolarmente alla purezza atticistica della sua espressione, che si attiene persino alle clausole ritmiche classiche.

Interessi piú propriamente filosofici mostra il contemporaneo di Procopio, Enea, il quale era nato a Gaza verso il 450 e aveva fatto i suoi studi presso il neoplatonico Ierocle, ad Alessandria. Da lui era stato avviato alla filosofia, ma anche alla retorica. A Gaza poi ritornò e vi godette di grande fama come professore di retorica e come magistrato. Del suo orgoglio di maestro, che si compiace di veder la sua scuola assiduamente frequentata, fa fede un'affermazione contenuta in una sua lettera (XVIII):

> I giovani Ateniesi non piú presso i padri, ma presso i Siri chiedono di imparare la purezza della lingua attica... perché reputano che presso di noi siano l'Academia e il Liceo.

Il nome di Enea è legato al dialogo filosofico di imitazione

platonica, il *Teofrasto* (Θεόφραστος), o *Dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei corpi*. Benché allievo di Ierocle, Enea polemizza contro la dottrina platonica della preesistenza e della migrazione delle anime e contro il fondamentale principio neoplatonico dell'eternità del mondo, e afferma la dottrina cristiana dell'immortalità dell'anima e della resurrezione dei corpi. L'autore vorrebbe apparire avversario del neoplatonismo e difensore delle posizioni cristiane. Ma tutto il dialogo è profondamente permeato della dottrina neoplatonica nella sua stessa problematica, e manifesta evidente nel suo autore la conoscenza di Platone, di Plotino, di Porfirio e di Giamblico, ma anche del pensatore cristiano piú influenzato dal neoplatonismo, Gregorio di Nissa.

Per quanto riguarda la struttura del dialogo, Enea, pur essendo buon imitatore delle grazie esteriori di Platone, dimostra di essere ben lontano dalla vivacità dialettica del suo modello. Manca la discussione e dei tre personaggi solo uno espone le sue idee, che del resto mancano di originalità e di ogni approfondimento filosofico. Tuttavia il *Teofrasto* è una testimonianza notevole degli interessi dei cristiani ellenizzati per problemi che eran sentiti come essenziali sia dal cristianesimo sia dal neoplatonismo; e del lungo processo di osmosi tra queste due dottrine ci illumina per un'epoca in cui il messaggio cristiano era già inscritto definitivamente nel pensiero ellenico. Tuttavia Enea non mostra originalità di pensiero: egli utilizza e ordina, come può e come sa, materiale precedente, cercando di raggiungere una fusione delle due dottrine in rapporto a taluni dogmi cristiani.

Di Enea abbiamo anche ventiquattro lettere che sono di scarso valore.

Accanto ad Enea va ricordato il suo contemporaneo ed amico Zacaria Scolastico, cioè retore o avvocato, anch'egli istruitosi ad Alessandria e poi alla scuola di diritto di Berito. Fu vescovo di Mitilene dal 536 e visse fin verso il 553. Di lui si conserva un dialogo *Ammonio*, che prende il titolo dal nome del filosofo neoplatonico, scolaro di Proclo, di cui si tentano di confutare le teorie sull'eternità del mondo, in nome della dottrina cristiana. I punti di contatto tra il dialogo di Zacaria e quello di Enea sono tanti che si è posto il problema della loro interdipendenza. Ma è probabile che essi rispecchino entrambi un comune atteggiamento di scuola. Sembra

tuttavia che la posizione cristiana di Zacaria sia piú netta e decisa di quella di Enea e l'*Ammonio* reca anche tracce di teologia mistica. Zacaria mostra di conoscere la filosofia di Platone soprattutto attraverso il *Timeo*, il *Fedone* e il *Fedro*, ma non ignora Aristotele e la critica aristotelica della teoria delle idee. Degna di nota è in lui anche l'influenza dei Padri del IV secolo e in particolare di Basilio e di Gregorio di Nissa.

L'ultimo epigono della scuola di Gaza è Coricio, scolaro e successore di Procopio, che visse fino all'età di Giustiniano. Pur essendo, come il maestro, cristiano, secondo quanto riferisce Fozio (*Bibl.*, cod. 160), i prodotti della sua attività sono tutti profani. Della scuola egli continua la tradizione classica, dando prova di trattare con abilità di virtuoso la lingua dei suoi modelli attici, al punto da esser diventato egli stesso un modello di eloquenza in tutto il periodo bizantino.

Accanto ad esercitazioni di scuola (μελέται) conserviamo di lui delle *Orazioni* ufficiali pronunciate in onore di personaggi dell'ambiente palestinese. Esse costituiscono una buona fonte per la storia politica della Palestina in quel tempo. Particolare interesse offrono un'orazione in difesa degli attori e la descrizione delle chiese di Gaza e delle pitture che le ornavano contenute nelle orazioni al vescovo Marciano.

Questo ultimo rappresentante della scuola di Gaza, immerso com'è nel suo mondo fittizio e libresco, sembra l'ultima eco di un passato ormai morto, ma che continuerà a vivere nel ricordo della scuola, esercitando la sua azione sulla letteratura che ad esso non cesserà mai di ispirarsi.

La scuola continuò a vivere fino alla conquista araba della città ad opera di Omar (635).

Parte seconda

Da Giustiniano a Eraclio

Capitolo undicesimo

La restaurazione giustinianea e il tramonto dell'età protobizantina

La figura di Giustiniano riempie e domina tutto il VI secolo: il suo nome, l'unico veramente familiare tra quelli degli imperatori di Bizanzio anche alla cultura media, viene quasi identificato con la civiltà bizantina, con l'idea imperiale di Bizanzio. Esso, unito a quello della sua enigmatica consorte Teodora, l'ex-ballerina salita al rango di imperatrice, intelligente e ambiziosa, energica e decisa, evoca alla mente tutta una civiltà brillante e fastosa, di lusso e di arcani, che appare tipica del medioevo orientale. E le immagini di San Vitale di Ravenna, ieratiche e solenni, sembrano raffigurare nell'aureo splendore del mosaico, un mondo che ha per noi il fascino dell'ignoto e del grandioso, ma anche quello piccante della lussuria e del crimine.

Gli è che questa età, a noi nota come nessun'altra della storia di Bizanzio, attraverso soprattutto l'opera storica di Procopio, presenta veramente le contraddizioni, le luci e le ombre di un'epoca di transizione, cui un sovrano di dimensioni eccezionali ha dato la sua impronta, con una politica grandiosa e fastosa ma anche nefasta per la sua scarsa aderenza al senso della storia. E l'opera stessa di Procopio queste contraddizioni riflette: se le *Guerre* sono una testimonianza abbastanza obiettiva degli eventi, che merita fiducia, le *Costruzioni* contengono esagerate adulazioni verso l'imperatore e la corte; e per contrasto gli *Inediti* sembrano un tristo libello che si compiace della cronaca scandalosa della vita del Palazzo e che indulge alle superstizioni e ai pettegolezzi. Sembra quasi che la stessa persona sia capace di prendere a volta a volta le specie dell'autentico storico, del cortigiano strisciante, del cameriere insolente che ciarla sui segreti d'alcova e sui difetti piú bassi dei padroni.

Giustiniano salí sul trono nel 527, alla morte dello zio Giustino, un oscuro contadino dell'Illiria cui un intrigo aveva consegnato l'impero nel 518, alla morte dell'imperatore Anastasio. Giustino, quasi analfabeta, aveva sentito il fascino della cultura e aveva curato l'educazione del nipote, che nella scuola aveva assorbito la cultura della Grecia e di Roma, e insieme gli ideali di grandezza romana; né aveva trascurato la preparazione teologica. Quando poi vestí la porpora imperiale il nipote Giustiniano diventò il suo consigliere e collaboratore, e in seguito fu da lui adottato e associato nel reggimento dell'impero. La via della successione gli era aperta. Gli era compagna una donna, cui la bassa estrazione e il passato tumultuoso non oscuravano l'intelligenza politica né diminuivano l'ascendente che essa aveva sull'imperiale consorte.

Appena assiso sul soglio dei Cesari, Giustiniano sognò di ricostruire l'impero universale, l'unità romana che avevano scissa le invasioni barbariche e le dispute cristologiche del V secolo, poiché il dominio sull'« Orbis » romano egli considerava diritto imprescrittibile dell'unico imperatore che aveva sede a Bizanzio. Tutta la sua politica estera fu guidata da questa idea, e portò a una successione di guerre che generali esperti, come Belisario e Narsete, condussero per anni contro i Vandali dell'Africa, gli Ostrogoti d'Italia, i Visigoti della Spagna sud-orientale, con grave dispendio di forze e di denaro. Giustiniano ottenne cosí di rifare del Mediterraneo un lago romano; ma le sue conquiste, che pur non raggiunsero le frontiere dell'impero nel periodo della sua massima espansione, non dovevano durare a lungo. Il sogno di restaurazione giustinianea guardava al passato, ma non teneva nel giusto conto la realtà del presente. La breccia che si era scavata in due secoli tra Oriente e Occidente non era piú possibile colmarla. L'impero, soprattutto durante i regni dei predecessori di Giustiniano, Zenone e Anastasio, aveva concentrato i suoi interessi sulla parte orientale e aveva lasciato la parte occidentale alla mercé dei barbari. Le nuove conquiste, ora, potevano essere mantenute solo con la forza, e l'impero, dissanguato dalle lunghe guerre, non ne aveva né le capacità né i mezzi. E, d'altra parte, i risultati incompleti e illusori ottenuti a occidente avevano fatto trascurare la frontiera e le province orientali, là dove erano gli interessi vitali dell'impero. Sulle frontiere dell'Eufrate, la pace coi Persiani spesso violata veniva pagata a caro prezzo; su quelle del Danubio, Unni e Slavi si facevano

sempre piú minacciosi, straripando spesso nel territorio dell'impero.

Non meno avventurosa si dimostrò la politica religiosa che si collegava strettamente a quella della riconquista dell'Occidente. Le tendenze separatiste delle province orientali, che si erano manifestate nel V secolo sotto forma di dissensi religiosi dall'ortodossia, avevano trovato comprensione in Zenone che, promulgando l'« Henoticon », aveva cercato un compromesso coi monofisiti anche a costo di uno scisma con Roma. Giustiniano, che aveva l'ambizione di essere insieme capo supremo dell'impero romano e della Chiesa universale, di essere insieme cioè signore dei corpi e delle anime dei suoi sudditi, concepí il suo sogno di restaurazione imperiale anche come guerra di liberazione dei territori occidentali dell'impero dai barbari eretici ariani; e la riconciliazione con Roma, da lui consigliata all'inizio del regno di Giustino, va considerata come il preludio alla realizzazione dei suoi piani occidentali.

Rimaneva scottante il problema delle province monofisite, che pur rappresentavano la parte piú viva dell'impero. La riconciliazione con l'Occidente comportava come necessaria conseguenza un atteggiamento antimonofisita che non poteva se non acuire l'antico contrasto tra le regioni orientali, Egitto e Siria principalmente, e la capitale, rinfocolando i separatismi copti e siriaci. E, d'altra parte, la ricerca di un terreno d'intesa con i monofisiti, che Giustiniano perseguí anche sotto l'influenza di Teodora, essa stessa monofisita e che in questo campo dimostrò una visione piú realistica di quella dell'imperatore, rendeva inevitabili i contrasti con l'Occidente e con le province centrali dell'impero. Le complicate vicende intorno alla condanna dei « Tre Capitoli », che venne approvata dal quinto concilio ecumenico di Costantinopoli (553), non apportò una soluzione definitiva del problema, come mai ne portano i compromessi imposti con la forza: sollevò nuove contestazioni in Occidente, che durarono anche dopo la morte di Giustiniano, e non conciliò all'impero i monofisiti, che sempre piú svilupparono la loro opposizione contro Costantinopoli. Le tendenze separatiste delle province orientali andarono accentuandosi sotto i successori di Giustiniano, i quali tornarono alla dottrina del concilio di Calcedonia. Giustiniano, per il suo sogno di « reconquista » occidentale aveva perduto l'occasione di dare un'unità religiosa all'Oriente cristiano.

Ma se la politica religiosa di Giustiniano, appunto perché legata alla sua politica estera, rese cattivi servigi all'impero,

la sua personale religiosità unita a un senso veramente imperiale di grandezza si manifestò nei grandi monumenti che sono ancora l'espressione piú brillante della civiltà del secolo di Giustiniano. Fra le molte costruzioni della capitale, basta ricordare Santa Sofia, la « Grande Chiesa », che divenne come il simbolo della Cristianità orientale, la cattedrale di tutto l'impero. Essa si sovrappose alla antica basilica di Costantino distrutta nella rivolta di Nica del 532. Giustiniano ne affidò la ricostruzione agli architetti ionici Antemio di Tralles e Isidoro di Mileto, ma fece dare ad essa maggiori proporzioni e, soprattutto, all'interno, un decoro di sculture, di marmi e di mosaici che doveva col fasto e la magnificenza stupire e abbagliare i fedeli ammiranti. Dello splendore dell'interno di Santa Sofia, dei cui mosaici distrutti dai Turchi per noi poco oggi resta, possono dare un'idea le contemporanee decorazioni musive dei templi ravennati di Sant'Apollinare Nuovo, di Sant'Apollinare in Classe e, soprattutto, quelle già ricordate del coro di San Vitale, che danno un'idea dello splendore della pompa imperiale nell'età di Giustiniano.

Alla Chiesa Giustiniano diede sempre la sua protezione, non soltanto con le costruzioni di edifici fastosi, ma col suo continuo interessamento per l'organizzazione del clero, per la moralità degli ecclesiastici, per la fondazione e l'amministrazione dei monasteri. E la Chiesa durante il suo regno diventò potente e ricca; e potentissimi diventarono i monaci, la cui influenza fu di capitale importanza e nella vita religiosa e anche in quella politica. I monasteri pullularono in ogni dove: a Costantinopoli, nel 536, ve ne erano sessantasette soltanto di uomini; e bisogna aggiungervi quelli femminili. Accanto ai monasteri nascevano anche fondazioni caritative: ospedali, ospizi per vecchi, asili per i poveri, orfanotrofi. Tutte queste pie istituzioni, amministrate dai monaci, accrescevano il loro potere e il loro prestigio.

Ma anche lo zelo religioso di Giustiniano non fu senza conseguenze dannose per il futuro dello Stato. Indubbiamente le grandi costruzioni — unitamente alle guerre — dissanguarono l'erario. E il moltiplicarsi dei monasteri, con le enormi proprietà che si costituivano intorno ad essi, esenti generalmente da imposte, sottraevano risorse al fisco e, con l'esenzione militare dei monaci, toglievano uomini e mezzi di difesa alle minacciate frontiere dell'impero.

Nella politica interna, l'opera legislativa è il monumento

piú notevole e piú duraturo della gloria di Giustiniano. Con essa egli voleva rinnovare in tutto l'impero il dominio della legge e della giurisprudenza romana, quale era stato nel periodo piú glorioso della grandezza di Roma. Roma aveva fondato la scienza del diritto: essa aveva dato all'impero ordine e unità e aveva stabilito la base stessa dell'assolutismo imperiale. Giustiniano comprese il valore di questa eredità e la necessità di salvaguardarla per il ruolo che poteva avere anche in futuro. Fu questo il suo merito piú grande. Il *Corpus iuris civilis*, dando un fondamento giuridico al potere imperiale, esercitò una influenza notevole sull'evoluzione ulteriore del diritto dell'impero bizantino. Bizanzio per mezzo della codificazione giustinianea si assimilò la parte piú viva della creazione civilizzatrice di Roma. Ma l'influenza della giurisprudenza romana non si limitò solo a Bizanzio. Attraverso il *Corpus iuris civilis*, nel XII secolo, anche l'Occidente ritornava al diritto romano e da allora la raccolta dei giuristi dell'età di Giustiniano è stata alla base del diritto civile moderno, stabilendo i principî della vita sociale e politica di tutta l'Europa. Comunque, pur nella grande importanza delle sue conseguenze, la codificazione giustinianea non segnò la resurrezione della « veneranda vetustatis auctoritas », ma piuttosto mise fine all'evoluzione del diritto romano. Esso venne consegnato all'umanità come un retaggio concluso e perfetto. Giustiniano stesso negli ultimi anni della sua vita passò dalla legislazione in lingua latina a quella in lingua greca, insomma a un diritto che non era piú il romano, ma il bizantino.

Ma non bastava la legislazione restaurata per dare prosperità all'impero. Né migliorarono la situazione interna i tentativi di riforma amministrativa, che cercavano di riportare nella burocrazia prevaricatrice il senso di giustizia, di equità e di onestà, né le misure contro la grande proprietà terriera tendente a disgregare il potere centrale. La politica estera di Giustiniano con le sue continue guerre richiedeva denaro; e denaro anche richiedevano le grandi magnifiche costruzioni. L'imperialismo e la sfrenata prodigalità esaurirono le risorse economiche dello Stato e costrinsero l'imperatore a violare persino le proprie leggi, a opprimere i sudditi con imposte schiaccianti, a vendere le cariche, ad alterare la moneta. E i contribuenti angariati finivano per rifugiarsi sotto la protezione dei grandi proprietari terrieri, ingrossando la loro clientela e accrescendo il loro potere.

La morte di Giustiniano fu accolta dall'impero tutto con

un senso di sollievo e quasi di gioia. L'annunzio della sua morte da parte di un contemporaneo, lo storico Evagrio, non suona molto diverso dalle piú sconcertanti pagine degli *Inediti* di Procopio:

> Cosí morí questo principe, dopo aver riempito il mondo di fragore e di torbidi; e avendo ricevuto, alla fine della sua vita, la ricompensa dei suoi misfatti, andò a cercare dinanzi al tribunale dell'inferno la giustizia che gli era dovuta.
>
> (*Hist. Eccl.*, V, 1)

Il regno di Giustiniano ebbe un'importanza grandissima nelle vicende storiche del Mediterraneo: fu l'ultimo tentativo di affermazione di un'unità politica e religiosa, l'ultima reviviscenza dell'« Imperium Romanum ». Ma il sogno giustinianeo di rinnovare l'antico Stato imperiale era anacronistico ed ebbe solo la conseguenza di esaurire le capacità di difesa dell'impero bizantino, quale si era andato costituendo negli ultimi due secoli, contribuendo grandemente ad affrettare il processo di distruzione delle basi su cui poggiava lo Stato edificato da Costantino. Il secolo di Giustiniano non segnò, come egli voleva, l'inizio di un'era nuova, ma diede, con le sue pretese di universalità romana, il colpo di grazia allo Stato tardo-antico o protobizantino. Tuttavia il sogno di restaurazione dell'impero romano universale restò l'eterna nostalgia politica, la « grande idea » di Bizanzio; e Giustiniano ebbe il merito per un momento di aver dato ad essa l'apparenza di una realtà. Piú tardi a Giustiniano si ispireranno tutti gli imperatori che perseguiranno una politica imperialistica verso l'Occidente, da Basilio II a Manuele Comneno.

Tuttavia l'eredità lasciata da Giustiniano ai suoi successori fu tra le piú pesanti e, dopo la sua morte, l'impero attraversò uno dei periodi piú gravi di crisi. I suoi immediati successori, Giustino II (565-78), Tiberio II (578-82) e Maurizio (582-602) ebbero l'ingrato compito di dover fronteggiare (e alterne furon le vicende della guerra) il nemico persiano sul fronte orientale, fino a quando Maurizio con la sua abile politica non riuscí a concludere un trattato di pace con Cosroe II Parviz, che egli stesso aveva aiutato ad accedere al trono. Piú difficile fu dominare la situazione nell'Occidente e sulla frontiera danubiana. I Langobardi in Italia, i Visigoti in Spagna e i Mauri in Africa costringevano l'impero ad abbandonare la maggior parte dei territori riconquistati a prezzo di tanti sacrifici da Giustiniano. L'organizzazione degli esarcati di Ravenna e di Cartagine ad opera di Maurizio cercò ancora di salvare il salvabile dell'orgogliosa restaurazione giustinianea.

Ma nella regione balcanica Avari e Slavi invadevano continuamente il territorio dell'impero, né le forze bizantine riuscirono ad opporsi ad un insediamento massiccio di Slavi nella penisola. La lunga guerra contro di essi condotta da Maurizio portò a una rivolta dell'esercito e all'uccisione dell'imperatore e dei suoi figli. Una soldataglia sfrenata portava al potere uno dei peggiori imperatori della storia di Bizanzio, un avventuriero, il centurione Foca (602-10), il quale con le sue follie portò l'impero sull'orlo della rovina. Mentre tutta la penisola balcanica veniva sommersa dall'avanzata slava, il re persiano, col pretesto di voler vendicare il suo amico Maurizio, iniziava una grande offensiva contro l'impero bizantino, spingendo i suoi eserciti nei territori dell'Asia Minore.

In questa grave situazione l'impero trovò un salvatore in Eraclio, che proveniva dall'esarcato di Cartagine. Il suo regno (610-41) costituisce un momento decisivo nella storia di Bizanzio, che va particolarmente sottolineato. Dopo una serie poco felice di operazioni militari contro l'esercito persiano, che portarono all'invasione delle province orientali dell'impero (nel 614 cadeva in mano persiana Gerusalemme, e la Croce di Cristo veniva portata a Ctesifonte; nel 619 veniva perduto dall'impero l'Egitto con gravi conseguenze per l'approvvigionamento di grano della capitale), Eraclio, nel 622, assunse direttamente il comando dell'esercito e condusse una brillante campagna, per la quale anche la potente Chiesa bizantina mise a disposizione le sue ricchezze. La guerra per la prima volta fu condotta in un'atmosfera di emozionalità religiosa, quasi « crociata » contro gli infedeli profanatori del Santo Sepolcro e adoratori del fuoco, e portò in poco tempo all'annientamento dell'impero persiano (628). Nasceva allora l'idea medievale di « guerra santa », che poi dovevano riprendere gli Arabi. Tutti i territori già appartenuti all'impero bizantino furono restituiti ed Eraclio, nel 630, si recava a Gerusalemme per restituirle trionfalmente la Santa Croce. Ma non soltanto sui Persiani si ottenne il trionfo; anche nella regione dei Balcani si riuscirono a ottenere successi, che portarono un notevole sollievo alla situazione dell'impero, contro Avari e Slavi.

La riconquista delle province orientali riproponeva il pro-

blema religioso sempre aperto dei rapporti coi monofisiti. Nella soluzione di esso Eraclio trovò un collaboratore nel patriarca Sergio. Tra l'ortodossia di Calcedonia e la dottrina monofisita si cercò di trovare una conciliazione, prima mediante il monoenergismo (la dottrina secondo cui alle due nature unite nella persona del Cristo si sovrappone una sola attività: « ἐνέργεια ») e poi attraverso il monotelismo (che proclamava nel Cristo le due nature, ma una sola volontà: « θέλημα »). Ma la promulgazione dell'« Ecthesis » (638), l'esposizione della dottrina monotelita redatta dal patriarca Sergio, non raggiunse lo scopo auspicato. Come tutte le soluzioni precedenti, incontrò l'ostilità sia degli ortodossi sia dei monofisiti, e provocò un lungo conflitto con Roma che si prolungò per circa quarant'anni.

E d'altra parte l'« Ecthesis » riuscí inutile per la conciliazione delle province monofisite. L'avanzata irresistibile dell'Islam, quando essa fu promulgata, aveva già sottratto all'impero la Siria e la Palestina; e si iniziava la conquista dell'Egitto. I dissensi religiosi, che da tempo coprivano le tendenze separatiste di queste regioni, agevolavano il compito dei conquistatori. Né la saggia politica conciliante di Eraclio ebbe il tempo di agire su tali regioni, che erano state appena strappate alla Persia.

Cosí tristemente si chiudeva il regno di Eraclio con la sua morte (641) e si chiudeva anche un periodo della storia di Bizanzio. Con la morte di Eraclio si concludeva praticamente quel periodo dello Stato protobizantino che aveva continuato senza grandi fratture lo Stato romano basso-imperiale dalle mire universalistiche e si apriva un nuovo periodo, quello « mediobizantino », caratterizzato dalla parte preponderante che nel nuovo Stato acquistavano le popolazioni greco-asiatiche dell'Asia Minore, sulle quali si fondava ormai la monarchia bizantina quasi esclusivamente, e dal ruolo unico che assumeva ora Bizanzio come centro dell'impero e della civiltà bizantina, che ormai di diritto poteva avere questo appellativo. I centri della civiltà ellenistica avevano esaurito la loro funzione storica. L'impero romano era divenuto una monarchia orientale medievale racchiusa in piú ristretti confini e con mutate caratteristiche. L'Occidente aveva cessato di costituire un interesse reale per il nuovo Stato e la penisola balcanica era profondamente slavizzata.

Piú grave era la perdita della Siria, della Palestina e dell'Egitto con i centri di Berito, di Antiochia, di Alessandria

che avevano avuto un ruolo preponderante nella vita dello Stato protobizantino ed erano le città piú importanti del Mediterraneo orientale. E inoltre la Siria era il centro delle industrie piú attive e l'Egitto il granaio della capitale.

Tuttavia il mondo bizantino, dopo queste immani perdite, sembrava aver acquistato una maggiore omogeneità sia dal punto di vista etnico sia dal punto di vista religioso. Le province monofisitiche avevan costituito una perenne e ostinata opposizione a ogni conciliazione con la capitale. Presto sarà restaurata l'ortodossia e, nella successiva storia di Bizanzio, i concetti di nazionalità e di ortodossia finiranno col confondersi.

Effetto di questa concentrazione territoriale etnica e religiosa sarà per l'impero una maggiore capacità di difesa sulle frontiere sempre minacciate.

La storia culturale di questo periodo rispecchia con sufficiente fedeltà gli accadimenti politici contemporanei. Il secolo di Giustiniano è senza dubbio uno dei piú significativi, se non addirittura il piú significativo della storia culturale di Bizanzio. Ed è stato definito appunto l'« età d'oro della letteratura bizantina » (E. Stein). Difatti, accanto alle grandi creazioni artistiche di Costantinopoli e di Ravenna, si ha una fioritura letteraria di alta qualità e di notevoli proporzioni. Ma è appunto la produzione letteraria dell'età giustinianea che ne riflette profondamente le contraddizioni.

Giustiniano, nel 529, chiuse la scuola filosofica neoplatonica di Atene, quasi per porre ufficialmente fine all'ultima espressione dell'ellenismo ormai morente. Perseguitò gli ultimi resti del paganesimo. Egli stesso fu molto piú di un teologo dilettante e compose vari trattati dogmatici, che noi ancora possediamo e che non sono privi di valore e di originalità: essi contribuirono in qualche modo all'elaborazione della dottrina cosiddetta « neocalcedonica ». Persino la sua opera legislativa, il *Corpus iuris civilis*, si apre « nel nome di Nostro Signor Gesú Cristo », e nel primo titolo del libro primo del *Codice* vien data una definizione ufficiale « della altissima Trinità e della fede cattolica ».

Eppure non è nella letteratura teologica che l'età di Giustiniano trova la sua migliore espressione. L'età delle grandi creazioni del pensiero cristiano era ormai definitivamente chiusa. Nella produzione dell'età di Giustiniano (e anche in se-

guito) domina il principio di autorità, per cui le discussioni teologiche sono fondate su citazioni di Padri della Chiesa, e l'esegesi biblica trova la sua espressione nelle « catene », che commentano i versetti della Scrittura con passi estratti dai commentari dei piú celebri esegeti precedenti già riconosciuti come autorità. Domina ormai la tecnica del riassunto, del digesto proprio delle civiltà compilatorie. Si aggiunge l'utilizzazione nella teologia della logica aristotelica che, attraverso la *Isagoge* di Porfirio, era entrata come base della propedeutica filosofica, e che avvia la teologia alla scolastica. Comunque, anche nell'attività teologico-polemica l'età di Giustiniano produce pensatori di notevole livello, come gli scrittori del *Corpus Leontianum*.

Di maggior rilievo, nella letteratura religiosa, è la poesia liturgica di Romano il Melodo. Essa costituisce il necessario complemento alle grandi chiese elevate da Giustiniano. Era nella chiesa che il popolo cristiano assisteva al grande dramma annuale del ciclo liturgico. E la musica e il canto del « contacio » innalzantisi nell'interno dei templi abbaglianti e splendenti di mosaici e di ori dovevano creare un'atmosfera irreale prefigurante i misteri del trascendente. Nel canto liturgico, cosí come nelle decorazioni delle chiese, il mondo bizantino assorbe e fa sue forme orientali (il « contacio » traspone in greco forme poetiche e ritmiche siriache), continuando l'opera sincretica dell'età ellenistica.

Notevole è anche l'attività letteraria monastica proporzionata all'estendersi del monachesimo in quest'età: all'agiografia che raggiunge un livello notevole con Cirillo di Scitopoli, e alla produzione ascetica ed edificante si aggiunge la produzione cronachistica di un Malala, che la storia abbassa al livello dell'agiografia intessendola di leggende, di miracoli, di soprannaturale. Ma sarà Malala piú che Procopio che eserciterà un'influenza determinante come modello dei primi cronisti slavi e armeni e delle primitive croniche medievali occidentali.

Ma nonostante l'atteggiamento religioso dell'imperatore, a caratterizzare l'età giustinianea è la grande produzione letteraria che continua la tradizione classicistica dell'ellenismo. Sembra quasi che l'alta cultura ignori deliberatamente lo spirito religioso e teocratico che Giustiniano vuol dare ai suoi tempi e che ritorni con compiacenza ai modelli pagani. Cosí, dopo la produzione di storie ecclesiastiche dei secoli IV e V, ha il sopravvento la storiografia laica, che si plasma sui grandi

modelli classici, e si ha una produzione storica profana di notevole valore che si prolunga fino ai tempi di Eraclio. Il piú grande di questi storici, Procopio, sembra ostentare uno scetticismo oscillante tra un fatalismo razionalistico, un teismo vagamente cristiano e la credulità superstiziosa, ed esprime un aperto distacco nei riguardi delle controversie teologiche del suo tempo, quasi contaminassero la tradizione dei modelli cui egli si ispirava.

Alla piú schietta tradizione dell'età ellenistica si ricollega la produzione poetica. Con Agatia, col Silenziario e con gli altri scrittori di epigrammi si ha un'estrema fioritura di componimenti che ha costituito l'ultimo notevole contributo alla formazione dell'*Antologia Palatina*: delicati epigrammi d'amore lontani le mille miglia dallo spirito del cristianesimo o persino dedicati alle antiche divinità pagane.

Storici e poeti dell'età giustinianea appartengono alla classe dei funzionari dell'impero, che alla tradizione classica si formavano nelle scuole di retorica e di diritto: per essi erano un vanto la dottrina e l'erudizione. In alcuni diventano persino pedante passione antiquaria, come in Giovanni Lido e, con piú intelligenza, in Pietro Patrizio.

L'impulso dato alle lettere dall'età di Giustiniano, con un rinnovato senso di fedeltà alla forma e allo spirito della tradizione classica, non si esaurisce con lui: attenuato dalle avverse condizioni politiche si manifesta ancora nella storiografia e dà un ultimo sprazzo sotto il regno di Eraclio, nella prosa di Teofilatto Simocatta e nella poesia di Giorgio di Pisidia.

Tra il regno di Giustiniano e quello di Eraclio avviene una grande trasformazione che compie l'evoluzione della situazione linguistica dell'impero bizantino. Giustiniano aveva ancora usato il latino nella redazione della sua opera legislativa e al latino era ancora legato dalla sua formazione culturale occidentale. Ma egli stesso era stato costretto ad adoperare, negli ultimi anni, il greco nelle « Novelle », perché fossero comprese dalle popolazioni cui eran rivolte. E Giovanni Lido, nella stessa età giustinianea, notava che la conoscenza del latino diventava sempre meno utile, mentre l'uso del greco si estendeva sempre piú anche all'amministrazione.

Ormai i titoli ufficiali latini venivano sostituiti dai corrispondenti greci: eparco, logoteta, stratego. Solo nell'esercito e nelle iscrizioni militari durò piú a lungo l'uso del latino, fino al tempo di Maurizio. Ma al tempo di Eraclio era già fi-

nito il bilinguismo: il latino cessava di essere la lingua ufficiale dell'amministrazione e dell'esercito per cedere il posto al greco, che era la lingua del popolo e della Chiesa. L'ellenizzazione artatamente contenuta si sviluppò rapidamente. Anche nella titolatura ufficiale dell'imperatore i termini « imperator », « Caesar », « augustus », con Eraclio, cedevano il posto al titolo di « basileus », che diventava ormai il titolo ufficiale dei sovrani bizantini. Soltanto l'impero continuò a chiamarsi « Ῥωμανία » e « Ῥωμαῖοι » i suoi sudditi; ma il valore semantico di tali termini si era ormai trasformato. La scomparsa del latino dall'uso ufficiale dell'impero bizantino è uno dei segni caratteristici della fine dello Stato protobizantino.

Capitolo dodicesimo

La letteratura teologica e dogmatica

Il concilio di Calcedonia (451) aveva segnato la fine della grande letteratura patristica. Il dogma cristiano era ormai stabilito e cristallizzato in una ortodossia immutabile. Perdurano tuttavia le dispute teologiche intorno al Cristo tra gli oppositori del dogma di Calcedonia, particolarmente i monofisiti, e coloro che vogliono far accettare i risultati del concilio in edizione riveduta e corretta (neocalcedonismo). Ma gli sforzi di conciliazione tra l'ortodossia e il monofisismo, anche nelle forme successive del monoenergismo e del monotelismo, vengono sempre condannati come eresie in nome del concilio di Calcedonia.

L'ortodossia cosí sclerotizzata dà luogo a una nuova forma di teologia, che si fonda soprattutto sull'autorità dei Padri che avevano contribuito a stabilire il dogma. All'argomentazione scritturale, che nell'età dei Padri aveva tenuto il piú ampio posto, si sostituisce sempre piú l'autorità patristica. Ma i Padri non vengono letti nel contesto storico e letterario delle loro opere: come per i classici dell'ellenismo, si formano dei « florilegi » che si moltiplicano sempre piú dalla fine del V secolo in poi. Nello stesso tempo, la dialettica invade sempre maggiormente la teologia. L'utilizzazione dell'*Isagoge*, l'opera sulle categorie aristoteliche del neoplatonico Porfirio, introduce nelle discussioni teologiche la logica aristotelica. Nasce, cosí, fin dal secolo VI, una « scolastica » bizantina che consiste nell'uso formale della logica aristotelica sul fondo del pensiero eclettico del neoplatonismo già profondamente assimilato dal cristianesimo, per interpretare le formule contrastanti, e nell'uso del genere didattico delle « domande e risposte », per esporre e risolvere i problemi. Naturalmente, l'uso della logica aristotelica non comporta l'ammissione della metafisica del filosofo stagirita. È su questa strada di compila-

zioni e di sistematizzazione che si muove ormai la teologia bizantina. In essa assume particolare importanza la corrente mistica che s'inserisce, in questo periodo, nel pensiero teologico con la penetrazione delle opere di Dionigi lo Pseudo-Areopagita.

È chiaro quindi che, nel campo teologico, nonostante i molti scritti che si susseguono, lo studioso difficilmente troverà opere degne di rilievo. Solo alla fine di questo periodo ci si imbatte in un teologo di notevoli dimensioni, san Massimo Confessore, che rappresenta, per cosí dire, la sintesi delle varie tendenze.

SEVERO DI ANTIOCHIA

Tuttavia anche nell'età di Giustiniano sono da ricordarsi alcune personalità che influirono notevolmente sul successivo sviluppo della teologia bizantina. Primo fra tutti il « monofisita » Severo di Antiochia. Originario di Sozopoli di Pisidia, proveniva da famiglia cospicua della sua città e aveva ricevuto un'accurata educazione: aveva frequentato la scuola di grammatica e di retorica ad Alessandria; aveva poi studiato diritto a Berito, allo scopo di prepararsi all'esercizio dell'avvocatura, ma rinunciando a questa carriera, si era invece rifugiato in un convento monofisita della Palestina e si era dedicato per lungo tempo alla vita ascetica. Dal 508 al 511, venuto nella capitale a capo di una delegazione di monaci palestinesi, soggiornò alla corte di Anastasio, influenzandone la politica religiosa. Elevato al seggio patriarcale di Antiochia (512), ne fu deposto da Giustino, nel 518, a motivo del suo monofisismo. Si rifugiò quindi in Egitto, dove, in un decennio di operosità feconda, si acquistò enorme popolarità fra le popolazioni della Siria e dell'Egitto. Durante il regno di Giustiniano, tra il 531 e il 536, fu di nuovo nella capitale, protetto da Teodora, che aderiva al monofisismo e ne difendeva la causa presso l'imperatore. Ricacciato di nuovo in esilio, chiuse la sua vita in Egitto nel 538. È onorato dalla Chiesa copta come santo e martire.

Uomo d'azione e vigoroso pensatore, abile politico e polemista infaticabile, Severo divenne il capo riconosciuto dell'opposizione monofisita al dogma del concilio di Calcedonia, e con l'azione energica e con l'opera letteraria. I suoi scritti

fornirono alla sua corrente l'equipaggiamento dottrinale piú completo e la formula dogmatica definitiva che le diedero il sopravvento sulle altre: il monofisismo di Severo si è identificato col monofisismo storico, che si è perpetuato fino ai giorni nostri in quella Chiesa che si chiama « giacobita », dal nome di Giacomo Baradeo, che alla Chiesa monofisita diede una organizzazione.

Della vasta produzione di Severo nel testo originale greco si è salvato solo qualche frammento. Ma le traduzioni siriache che l'han conservata ci mettono in grado di apprezzarne il valore. La parte piú notevole della sua opera è costituita da trattati polemici e dogmatici, tra cui ricorderemo il piú importante, il *Libro contro l'empio grammatico*, che, rivolto contro il grammatico Giovanni di Cesarea, assertore, in una sua *Apologia*, del dogma di Calcedonia, espone polemicamente la dottrina severiana. Da esso si vede la posizione di Severo, che rifiuta il *Tomo* di Leone e le definizioni di Calcedonia sulle due nature del Cristo, considerandoli nestoriani, e, sulle orme di Cirillo di Alessandria, afferma l'« unità » del Cristo perfetto nella sua divinità e nella sua umanità, le quali due nature si distinguono solo in virtú di una distinzione logica, ma non reale. L'opera presentava circa 1.250 citazioni dai Padri, che fornivano l'autorità su cui poggiare ciascuna asserzione e che venivano interpretate a seconda delle esigenze, in polemica con l'avversario che ne aveva dato un'interpretazione contraria. D'altra parte la citazione letterale di ampi frammenti dell'*Apologia* di Giovanni ci fa conoscere quest'opera e la cristologia in essa espressa, detta « neocalcedonica ».

Contro il dogma di Calcedonia è anche il *Philaléthes*, una minuziosa disamina su un florilegio tratto da Cirillo che era stato messo insieme contro le sue affermazioni. Gli scritti polemici contro Giuliano di Alicarnasso erano invece diretti contro la tendenza estremista monofisita rappresentata dagli « aftartodoceti » (coloro che affermavano l'incorruttibilità del corpo del Verbo incarnato), detti appunto « giulianisti » o anche « gaianisti », dal nome di un vescovo di Alessandria, Gaiano.

L'attività di Severo come patriarca d'Antiochia ci viene illustrata dalle sue centoventicinque *Omelie*, conservateci anch'esse in due traduzioni siriache. Sono discorsi per festività, per celebrazioni di santi o per altre occasioni, pronunciati dalla cattedra patriarcale tra il 512 e il 518.

Ricchissimo anche l'*Epistolario* che comprendeva ben quattro mila lettere distribuite in ventitré libri. L'*Octoëchos*, la raccolta di canti liturgici ancora in uso nella Chiesa greca, contiene parecchi inni di Severo.

Nel campo dogmatico, l'« eresia » severiana occupa una posizione mediana fra l'ortodossia di Calcedonia e l'estremismo dei piú spinti seguaci di Eutiche. In realtà, in Severo il monofisismo diventa solo tendenza, in quanto tende a limitare il contenuto umano, materiale del Cristo al minimo. Si tratta di sfumature polemiche per cui oggi lo storico considera con meraviglia come mai questioni di tal genere abbian potuto lacerare la Chiesa con tanto appassionato accanimento. Il fatto si spiega non soltanto con lo spirito di partito e con l'ostinazione della polemica filosofica ereditata dall'ellenismo, ma se si pensa che le dispute teologiche coprivano piú consistenti ragioni politiche: nel caso specifico il monofisismo della Siria e dell'Egitto rappresentava l'opposizione di queste due regioni alla politica della capitale.

Il monofisismo severiano sembra che abbia introdotto nel cristianesimo il misticismo neoplatonico, trasposto in campo cristiano negli scritti di Dionigi lo Pseudo-Areopagita, scritti che Severo e i suoi seguaci furono i primi a conoscere e ad utilizzare e che dal VII secolo, dopo la interpretazione ortodossa di Massimo Confessore, influenzarono decisamente la mistica medievale sia in Oriente che in Occidente.

GIOVANNI FILOPONO

Nel VI secolo le due scuole filosofiche dell'età tardo-antica, quella di Atene e quella di Alessandria, entrambe legate al neoplatonismo, hanno vicende e sorti diverse. L'ateniese, pagana e roccaforte del platonismo, dopo la morte di Proclo (485), sembra attraversare un periodo di decadenza fino alla chiusura decretata da Giustiniano nel 529. L'alessandrina, invece, sotto la direzione di Ammonio, sembra essersi volta particolarmente alla tradizione aristotelica, contrapponendosi in certo modo al platonismo di Atene, e, passando al cristianesimo, è sopravvissuta fino alla conquista araba. Al pagano Ammonio successe, nella direzione della scuola, il cristiano Giovanni Filopono (l'appellativo indica forse la sua appartenenza a una confraternita di laici cristiani che si prodigavano

al servizio della Chiesa). Nato verso il 490 in famiglia cristiana, fu prima « grammatico », ma poi si dedicò alla filosofia alla scuola di Ammonio. Alla morte del maestro, Giovanni fu il primo cristiano ad assumere la direzione della scuola. Dal 517 pubblicò, servendosi soprattutto degli appunti dei corsi di Ammonio, commentari aristotelici alle *Categorie*, agli *Analytica*, ai *Meteorologica*, al *De generatione*, al *De anima*, alla *Metaphysica* ecc. Proprio nel 529, l'anno stesso della chiusura della rivale scuola di Atene, pubblicava la sua opera polemica piú importante, il *De aeternitate mundi contra Proclum* (Κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου): diciotto libri che ancora una volta confutavano la nota tesi neoplatonica dell'eternità del mondo recentemente riproposta da Proclo. Giovanni sostiene la creazione divina del mondo nel tempo, sul fondamento del *Timeo* platonico, ma anche della *Genesi*.

A Sergio, patriarca monofisita di Antiochia, intorno al 546, dedicò l'opera teologica *De opificio mundi* (Περὶ κοσμοποιΐας), in cui egli fa un commentario della *Genesi*, seguendo le orme di Basilio, ma compiendo uno sforzo maggiore di adeguamento del testo biblico alla cosmologia greca. Vi si attaccava, infatti, polemicamente l'ingenua interpretazione della Scrittura di Teodoro di Mopsuestia, considerato sia come rappresentante della scuola antiochena sia come « nestoriano ».

Il suo razionalismo aristotelico lo condusse all'eresia. Nella sua opera dogmatica piú importante, un dialogo intitolato l'*Arbitro o dell'unione* (Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως), giuntoci soltanto nella versione siriaca, applicando gli schemi del pensiero aristotelico al dogma della Trinità, egli espone la dottrina « triteista », cosí detta perché sembrava che essa spiegasse il dogma trinitario sostituendo a un Dio unico in tre persone una triade di divinità. Ma in realtà, il Filopono, sulla base della terminologia aristotelica, afferma che il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono tre persone distinte che partecipano della natura divina cosí come gli individui fanno parte di una specie. Da questa dottrina, per quanto riguarda la cristologia, il Filopono giunge al monofisismo di Severo di Antiochia.

Di altre opere ci dà notizia Fozio nella sua *Biblioteca*: un trattato *Sulla Resurrezione* (cod. 21) che rigettava la dottrina della resurrezione dei corpi; uno scritto *Contro il quarto concilio ecumenico* (Calcedonia) (cod. 55) che accusava le decisioni del concilio, conforme alla posizione monofisita, di nestorianismo; un opuscolo contro la dottrina trinitaria del pa-

triarca di Costantinopoli Giovanni Scolastico (cod. 75); un trattato contro lo scritto di Giamblico *Sulle statue* (cod. 215), contro, cioè, la venerazione idolatrica delle immagini di divinità. La morte chiuse la sua attività verso il 570.

Giovanni Filopono viene considerato il fondatore dell'aristotelismo cristiano; ma il suo aristotelismo è esteriore, riguarda solo la forma, l'ordine del pensiero, l'esigenza di schemi, non la metafisica del filosofo antico, cosí come sarà del resto nella massima parte dei pensatori cristiani.

L'influenza del Filopono fu notevole non soltanto nell'ambiente bizantino: tradotto in siriaco, egli ebbe grande fortuna anche nel mondo siro-arabo e contribuí alla formazione della filosofia araba. I suoi commenti aristotelici ebbero influenza anche sulla scolastica occidentale.

COSMA INDICOPLEUSTA

Nell'animata discussione teologica che si svolge nell'ambiente alessandrino del VI secolo va inserita la strana opera che reca il titolo di *Topografia cristiana* (Χριστιανικὴ τοπογραφία) e che ebbe grande popolarità in tutto il medioevo. Una parte della tradizione la attribuisce a un Cosma Indicopleusta, ma certamente essa fu pubblicata anonima. Anonima è circolata fino a Fozio (IX secolo), che la indica col titolo *Libro di un cristiano* (*Bibl.*, cod. 36). È probabile, infatti, che l'autore, di tendenze nestoriane, pubblicando la sua opera alla vigilia del concilio del 553, che condannò i « Tre Capitoli », abbia voluto tenere nascosta la sua identità, per timore di incorrere in accuse di eresia. Il nome dell'autore, che si trova in manoscritti dell'XI secolo, ha tutta l'aria di esser tratto dall'opera: « Kosmas » è chiaramente connesso con « kosmos », che costituisce l'argomento dell'opera, e l'epiteto « Indikopleustes » (= navigatore dei mari dell'India) deriva dalle narrazioni di viaggi nei mari orientali che hanno reso celebre il libro.

L'autore nell'opera parla di se stesso: mercante di professione, aveva fatto molti viaggi: conosce la Palestina, il Sinai, l'Etiopia, il Mediterraneo, il Mar Rosso e il Golfo Persico ed è giunto all'oceano che bagna le coste della Somalia, ma molto probabilmente non ha visto direttamente l'India e Ceylon, di cui dà notizie di seconda mano. Prima della *Topografia* aveva già scritto altri libri: una *Geografia*, che descriveva le

regioni meridionali da Alessandria fino all'Oceano e i popoli che le abitavano; e un'*Astronomia*: opere polemiche entrambe

> per mostrare la veridicità delle nostre teorie e la falsità di quelle degli avversari.
>
> (*Prol.* 1, 1)

La sua attività si colloca nella prima metà del VI secolo; non sembra abbia ricevuto un'istruzione sistematica: dice di dover tutte le sue conoscenze al suo maestro Mar Abā, « katholikos » della Chiesa persiana tra il 540 e il 552, che lo aveva convertito al nestorianesimo. La *Topografia* è scritta in età avanzata (probabilmente tra il 547 e il 549).

La *Topografia* propone un sistema cosmico che risponde al dettato dell'Antico e del Nuovo Testamento, l'unica riconosciuta fonte di scienza, e che si contrappone sia alle teorie cosmografiche e geografiche tolemaiche sia a quelle dei « falsi cristiani » che seguono le dottrine degli Elleni. Il cosmo non è sferico, come pretendono gli avversari, ma cubico: ha la forma, cioè, del tabernacolo di Mosè, che era copia e figura rivelata del cosmo; e come il tabernacolo era diviso in due parti da un velo, cosí il cosmo è diviso dal firmamento in due spazi: l'inferiore, che è questo mondo, e il superiore, che è il mondo futuro, in cui è entrato per primo il Cristo resuscitato da morte e dove piú tardi andranno tutti i giusti.

La *Topografia* è dunque un'opera contro la scienza pagana, ma soprattutto contro quelli

> che certo vogliono essere cristiani, ma vogliono anche ornarsi della sapienza e della varietà di colori dell'errore di questo mondo.
>
> (I, 4)

Ma l'immagine del mondo che essa ci offre, commisurata con le scoperte della scienza greca da Aristotele a Tolemeo, appare ingenua e primitiva, e soprattutto contrasta con il quadro che ci si è fatto dell'ambiente culturale di Alessandria, dove da Clemente a Origene fino agli ultimi esponenti della scuola filosofica neoplatonica si eran cercati un accordo, una conciliazione tra la scienza greca e la rivelazione cristiana.

La polemica sembra rivolta principalmente contro Giovanni Filopono, alessandrino e monofisita, che in quegli anni (546?) aveva attaccato nella sua opera *De opificio mundi*, l'in-

genuo uso della Scrittura come fondamento scientifico fatto da Teodoro di Mopsuestia, il teologo antiocheno massimamente apprezzato dai nestoriani. La *Topografia*, quindi, sembra essere l'espressione della posizione dei nestoriani della Persia sasanide, col cui capo Mar Abā l'autore afferma di aver avuto personali rapporti. È perciò un'opera singolarmente importante per la storia non soltanto del conflitto tra ellenismo e cristianesimo ma anche del dissidio tra scienza e teologia, quale si presenta nella contraddittoria età di Giustiniano.

Ma l'opera offre anche un altro lato indubbiamente interessante: gli « excursus » geografici, naturalistici, etnologici e culturali, in cui l'autore espone le esperienze dei suoi viaggi (uno informa anche delle fonti da cui l'autore ha attinto notizie sulle popolazioni da lui conosciute). Cosí, ci si offrono preziose informazioni sull'Etiopia, che viene chiamata « Barbaria », viene descritto il palazzo reale di Axum, ci si dà un'interessante trascrizione delle epigrafi di Adulis (Massaua) (II, 58-63) e ci si erudisce sulla fauna e sulla flora dell'Africa e dell'India. Di estremo interesse sono le notizie che ci vengon date sull'isola di Ceylon (Taprobane) e sull'importanza commerciale che quest'isola ebbe nell'alto medioevo, quale punto d'incontro internazionale tra la Cina, l'Africa orientale, la Persia e Bizanzio. L'autore ci fa anche rilevare, con un certo ingenuo orgoglio nazionalistico, il prestigio di cui Bizanzio godeva, nel VI secolo, nella vita economica internazionale, a motivo del « solidus », la moneta d'oro bizantina che costituiva merce di scambio in tutto il mondo

> Tutte le nazioni commerciano con la moneta romana, da un'estremità all'altra della terra. Questa moneta è guardata con ammirazione da tutti gli uomini, quale che sia lo stato cui appartengono.
>
> (II, 77)

Il valore letterario dell'opera non è grande. Fozio, che la lesse, ne parla con disprezzo (*Bibl.*, cod. 36): « È umile nello stile e non segue nemmeno la sintassi corrente: inoltre espone anche alcuni fatti storicamente incredibili, per cui è giusto ritenere che quest'uomo fu piú incline alle favole che alla verità ». In realtà l'autore confessa di non esser colto e di non aver mai appreso a scrivere: egli afferma di scrivere semplicemente e senza artifici: ma il suo stile spesso disordinato e complicato è tutt'altro che semplice. La sua sintassi è arbitraria e personale e i nessi tra le frasi sono molto labili. La sua lingua in complesso sembra vicina alla comune parlata, piuttosto trascurata ma colorita da frequenti reminiscenze scritturarie e anche di autori antichi: ha qualcosa di spontaneo e di ingenuo che le dà un certo fascino.

Notevole è il valore dei manoscritti della *Topografia* anche per la storia dell'arte. L'autore accompagnava l'esposizione del suo sistema cosmologico con disegni e miniature che costituivano parte integrante del testo e che i copisti hanno trasferito anche nei manoscritti posteriori (uno dei quali, il *Vatic. graec.* 699 è in onciale del IX secolo). Tali miniature si collegano con la tradizione pittorica alessandrina e segnano il punto di transizione allo stile bizantino.

LEONZIO DI BIZANZIO, TEODORO DI RHAITHU, LEONZIO DI GERUSALEMME

Fra i teologi dell'età di Giustiniano, quantunque contrastanti appaiano ancora i risultati delle ricerche che sull'argomento negli ultimi tempi si sono fortemente intensificate, ha indubbiamente un posto di spicco Leonzio di Bizanzio, al cui nome è legato il *Corpus Leontianum* contenuto nel volume 86 della *Patrologia Graeca* del Migne. Ma non tutti gli scritti di tale *Corpus* sono attribuiti a lui senza dissensi: anche recenti studi che, mediante l'applicazione agli scritti del *Corpus* del metodo stilistico-meccanografico (Watt, 1966), sono giunti all'attribuzione di tutte le opere a Leonzio (il *De Sectis* escluso), non hanno trovato consensi unanimi. Sembra tuttavia che Leonzio sia veramente la figura chiave del pensiero tardo antico, il filosofo e teologo geniale del VI secolo, anche se ancora sulla sua personalità non si sia fatta tutta la luce necessaria.

Sulla sua vita si posson trovare importanti notizie nella *Vita di san Saba* di Cirillo di Scitopoli. Nacque a Costantinopoli tra il 480 e il 490. Da giovane visse nei monasteri della Palestina e condivise le posizioni origeniste diffuse nell'ambiente monastico palestinese. Tornato a Costantinopoli con san Saba nel 531, sembra sia stato tra i piú accaniti propagandisti delle opinioni origeniste, che riuscí a introdurre anche nel Palazzo. Rientrò poi nella « Nuova Laura » nel 536 e fu tra i capi del movimento origenista. Per difendere tale movimento presso l'imperatore tornò nella capitale verso il

540. Là morí intorno al 543, dopo la condanna ufficiale dell'origenismo (febbraio del 543).

Del *Corpus Leontianum* solo tre opere sono concordemente attribuite a Leonzio di Bizanzio. Dei *Tre libri contro i Nestoriani e gli Eutichiani*, il primo pone a confronto le contrastanti dottrine sull'unione nel Cristo delle due nature, la divina e l'umana; il secondo è un dialogo tra un calcedonico e un monofisita estremista, discepolo di Giuliano d'Alicarnasso; il terzo polemizza contro le dottrine di Teodoro di Mopsuestia, in cui si vede un nestoriano « ante litteram ». Ogni libro è seguito da un florilegio patristico. La *Soluzione* (Ἐπίλυσις) e i *Tre capitoli contro Severo* son in polemica contro il monofisita moderato Severo d'Antiochia e costituiscono idealmente la continuazione e lo sviluppo del primo libro dello scritto precedente.

L'opera di Leonzio ha una importanza grandissima perché costituisce un valido tentativo di soluzione razionale del problema cristologico, centrale nella dogmatica del cristianesimo orientale e soprattutto nella politica religiosa di Giustiniano. La sua teologia trinitaria tende a costruire una teologia dell'incarnazione che riesca a superare l'antagonismo alessandrino (monofisiti) antiocheno (nestoriani) e ad armonizzare i risultati dei concili di Efeso e di Calcedonia.

Recentemente la critica ha assunto atteggiamenti diversi e contrastanti nella valutazione dell'opera di Leonzio. Gli studi di Richard e di Moeller son pervenuti a un ridimensionamento dell'apporto del monaco palestinese nell'evoluzione del pensiero della Chiesa ortodossa, pur non contestando l'originalità del suo sistema teologico, che tuttavia appare irto di contraddizioni e ben lontano dal precorrere la « scolastica ». « La sua dialettica è piú brillante che profonda e nulla ha a che vedere con Aristotele » (Moeller). Leonzio resta nell'ambito di un rigoroso « difisismo », è legato alla dottrina di Teodoro di Mopsuestia e assolutamente indipendente da Cirillo di Alessandria. La sua dottrina ha alla base i Padri cappadoci. Inoltre, come polemista sarebbe poco onesto, in quanto deforma il pensiero dei suoi avversari e attribuisce loro dottrine eretiche che sono loro estranee.

Una monografia di S. Otto (1968) tende a vedere unitariamente tutti gli scritti del *Corpus Leontianum*, rifiutando la distinzione tra un Leonzio di Bizanzio e un Leonzio di Gerusalemme, l'uno calcedonico di stretta osservanza, l'altro invece neocalcedonico. Entrambi sarebbero partecipi di un unico atteggiamento di pensiero fondato sulla base di una formazione filosofico-letteraria che riporta a Proclo, allo Pseudo-Areopagita, al neoplatonismo. Vaghe sarebbero le tracce di origenismo.

Il piú recente studioso della questione, l'americano D. B. Evans (1970), vede invece nella teologia leonziana « *an origenist Christology* », tutta pervasa della spiritualità di Evagrio Pontico. Leonzio sarebbe un neocalcedonico origenista-evagriano che considera il Cristo « non il Logos incarnato, ma un intelletto (" noûs ") incorporeo, rimasto unito a Dio da tutta l'eternità nella visione beatifica, per grazia di Dio, " noûs " che ha preso un corpo per rivelare la creazione visibile, che Dio ha operato per salvarci ». La dottrina di Cirillo e del concilio di Calcedonia viene obliterata dalla spiritualità mistica evagriana. La cristologia leonziana, pur essendo eretica, avrà un suo sviluppo in Giovanni Damasceno, ma già al suo tempo avrebbe avuto valido influsso su Giustiniano e sulla condanna dei « Tre Capitoli ».

Non possiamo prendere, né lo crediamo opportuno, posizione di fronte a questa complessa « Leontiosforschung », che tuttavia riteniamo possa aprire muove vie alla conoscenza dello svolgimento del pensiero bizantino.

Accanto a Leonzio di Bizanzio son da ricordarsi, per lo sviluppo in senso scolastico e aristotelico della teologia, nel campo del neocalcedonismo, Teodoro di Rhaithu e Leonzio di Gerusalemme.

Di Teodoro di Rhaithu sappiamo ben poco. Fu monaco nel Sinai e la sua attività si svolse, sembra, nella seconda metà del VI secolo. La sua opera che porta il titolo di *Iniziazione* (Προπαρασκευή) vuole introdurre alla dottrina cristologica ortodossa. Essa consta di due parti: la prima contiene un'esposizione storica delle varie eresie; la seconda è una parafrasi cristiana dell'*Isagoge* di Porfirio, in cui, dopo un lungo sviluppo sulle categorie aristoteliche, si cerca di adattare ad esse la dottrina cristologica dei Cappadoci. A Teodoro viene attribuito lo scritto *De sectis* composto tra il 581 ed il 607. L'importanza di quest'opera consiste nel fatto che essa ci dà una esposizione della teologia del tempo, in cui l'autore mostra un notevole senso della storia: c'è un senso dell'evoluzione delle opinioni teologiche che non si troverà per secoli in opere di teologia.

Leonzio di Gerusalemme, come Leonzio di Bizanzio, con cui fu spesso identificato, fu anche lui monaco di Palestina e, in rappresentanza dei monasteri palestinesi, partecipò a Costantinopoli a convegni e concili nel 532 e nel 536. Sembra che egli abbia seguito la politica religiosa imperiale e che sia stato consigliere di Giustiniano. Di lui si conoscono due opere: una *Contro i Nestoriani*, di cui ci son pervenuti sette libri, l'altra *Contro i Monofisiti*, giuntaci solo in frammenti. Entrambe le opere furono scritte a Costantinopoli. Leonzio ama le discussioni logiche e, nel suo scritto *Contro i Nestoriani*, segue chiaramente una antropologia aristotelica, ma accanto vi sono dottrine platonizzanti a sfondo mistico, come quella della « divinizzazione » dell'uomo attraverso la grazia. Nel complesso egli appare un adepto della scolastica neoaristotelica e rivela una certa cultura scientifica. La sua posizione teologica è neocalcedonica, vicina a quella di Giustiniano. La sua notevole originalità non lo preserva da incoerenze.

La recente « Leontiosforschung » (Watt, Otto) tende a identificarlo con Leonzio di Bizanzio, ma il problema resta ancora aperto. Le opere che a lui si attribuiscono sono espressione della vivacità della polemica teologica nell'età di Giustiniano, in cui la teologia fu veramente alimentata da un pensiero filosofico vivo e penetrante.

MASSIMO CONFESSORE

I tentativi di compromesso tra il dogma di Calcedonia e il monofisismo escogitati durante il regno di Eraclio (610-41) per salvare l'unità dell'impero dinanzi all'invasione araba, il monoenergismo e il monotelismo, suscitarono nuove controversie. L'opposizione ortodossa trovò allora un difensore di notevole statura in uno dei piú grandi teologi del medioevo bizantino, Massimo Confessore. Dinanzi alla scomparsa della vasta letteratura degli eretici, condannata dai concili del VII secolo, l'opera di Massimo, insieme con gli atti del VI concilio ecumenico (680), costituisce la fonte piú importante per la conoscenza delle controversie religiose di questo periodo. Ma ancor maggiore è la sua importanza quale sintesi delle varie dottrine della vita spirituale bizantina in questa età.

Massimo era nato verso il 580 ed apparteneva a una nobile famiglia di Costantinopoli. Entrato nell'amministrazione

imperiale, fu primo segretario di Eraclio, ma verso il 613-14 entrò nel monastero di Crisopoli (Scutari), da dove passò, per un paio d'anni verso il 624-25, a Cizico. Il pericolo persiano (626) lo spinse in Africa, prima ad Alessandria (632) e successivamente, pare, a Cartagine. Difensore instancabile dell'ortodossia, dapprima rivolse la sua attività teologica contro il monofisismo ma, dal 642, spostò la sua lotta contro il monotelismo. Fece condannare quest'eresia da vari sinodi africani e, durante il suo soggiorno a Roma (646-53), fu l'anima del sinodo Lateranense del 649, che condannò l'eresia monotelita sia nella forma della « Ecthesis » di Eraclio sia in quella del « Typos » del figlio Costante II. Le conseguenze politiche di tale condanna spinsero l'imperatore a gravi rappresaglie sia contro il papa Martino sia contro Massimo che, nel 653, fu arrestato in Italia e condotto a Costantinopoli e là processato e mandato in esilio. E nel luogo della sua ultima deportazione, dopo essere stato mutilato della lingua e della mano destra (ma è probabile che queste mutilazioni siano invenzioni posteriori), nella fortezza di Schemarion, in Lazica, morí, piú che ottantenne, il 13 agosto del 662.

La produzione di Massimo è veramente imponente e abbraccia tutti i campi della letteratura religiosa. Per la sua ampiezza come per la sua varietà può stare accanto a quella dei maggiori Padri del IV e del V secolo.

Sembra che la sua attività letteraria sia cominciata in Africa e che sia stata dapprima rivolta all'esegesi biblica. Il suo primo scritto (verso il 626) che si indica comunemente col titolo *Quaestiones et dubia*, contiene settantanove domande e risposte su luoghi oscuri della Sacra Scrittura e su altri argomenti teologici. Allo stesso periodo appartengono anche il commento al Salmo 59 e quello al *Pater Noster*, e le *Domande a Teopempto Scolastico* (*Quaestiones ad Theopemptum Scholasticum*). Ma la piú importante delle opere esegetiche di Massimo è quella che viene indicata col titolo di *Quaestiones ad Thalassium*, composta negli anni 630-33. Contiene le risposte a sessantacinque problemi che Talassio, un monaco della Libia, aveva posto a Massimo su aporie della Sacra Scrittura. Alle risposte è premessa una lunga prefazione sul male. Le spiegazioni poi non si attengono alla lettera, ma attraverso il metodo allegorico, vanno molto lontano dal testo che finisce per essere solo un pretesto per un simbolismo complicato e fantasioso. Per esempio, alla domanda perché si debba mangiare la carne e bere il sangue del Cristo, ma non rompere le sue ossa, se-

condo il precetto di Giovanni (XIX, 36), Massimo risponde che il sangue del Verbo è ciò che percepiscono i sensi; la carne è ciò che raggiunge l'intelligenza, mentre le ossa rappresentano i misteri inattingibili dalla mente dell'uomo. O ancora: che la carne del Verbo è la vera virtú, il sangue la gnosi infallibile, le ossa la teologia ineffabile. È chiaro che un metodo di interpretazione di tal genere non ha nulla di scientifico, ma serve solo di spunto alle speculazioni mistico-ascetiche di Massimo.

Allo stesso metodo si ispirano i commentari a varie orazioni di Gregorio di Nazianzo (*Ambigua*), in due libri, e l'interpretazione delle opere di Dionigi lo Pseudo-Areopagita. È appunto il suo merito principale l'avere inserito le concezioni mistiche dello Pseudo-Areopagita, vivificandole con la sua sensibilità ascetica e contemplativa, nella spiritualità bizantina in maniera che rimanessero fondamentali nei secoli successivi.

Un gran numero di scritti e trattati teologici e polemici (vanno comunemente sotto il titolo di *Opuscula theologica et polemica*) accompagna tutta la sua attività di difensore dell'ortodossia, dapprima contro il monofisismo e poi contro il monoenergismo e il monotelismo. Contro le ragioni politiche che avevano spinto l'autorità imperiale, ma anche i patriarchi Sergio, Pirro e Paolo, a conciliare i dissidi dogmatici nell'interesse dello Stato con l'« Ecthesis » e il « Typos », Massimo si erge a capo spirituale dell'ortodossia, mettendosi alla testa dell'opposizione ecclesiastica contro l'asservimento della Chiesa al potere imperiale. Egli enuncia il principio che l'imperatore non ha il diritto di prendere decisioni in materia di fede, poiché tale diritto è prerogativa esclusiva della Chiesa. Gli sforzi di Massimo fallirono ed egli morí martire in esilio, ma l'idea per cui egli aveva combattuto sarà riaffermata nelle lotte religiose posteriori, specialmente da Giovanni Damasceno e da Teodoro di Studios, nel corso della controversia iconoclastica.

Ma sono soprattutto le opere mistiche e ascetiche che danno la misura della spiritualità di Massimo. Il *Dialogo ascetico* e i *400 capitoli sulla carità* sono gli scritti piú significativi e piú famosi di Massimo. Pur non presentando pensieri originali — i *Capitoli sulla carità* sono presentati esplicitamente come un florilegio di pensieri dei Padri, tra cui parte preponderante ha Evagrio Pontico —, questi scritti contengono il frutto della vita ascetica di Massimo, il tesoro della sua esperienza, delle sue meditazioni sugli antichi maestri. La carità vi appare come il centro della vita cristiana, il comandamento

per eccellenza, nel quale si riassume la legge divina: « L'amore è la via piú breve verso Dio ». I *200 capitoli gnostici* (detti anche *Capitoli sulla teologia e l'economia*), pubblicati per la prima volta dall'Epifanovič nel 1917, contengono pensieri derivati da Origene, Filone, Evagrio, ma assimilati e ripensati in maniera personale al punto da assumere un significato nuovo. La *Mystagogia* è un'interpretazione simbolica dei riti liturgici, mentre il *Computo ecclesiastico* riguarda il calcolo delle feste ecclesiastiche e altri problemi di cronologia.

Di notevole importanza sono anche le *Lettere* (47), il cui interesse è dovuto soprattutto al fatto che esse riflettono la storia teologica di mezzo secolo e talora sono veri e propri trattati di teologia e di mistica.

L'opera di Massimo, complessa e frammentaria, è, in genere, di difficile e faticosa lettura, soprattutto per la mancanza di sistematicità e di una linea direttrice. Massimo dà l'impressione di scrivere in fretta, prendendo da ogni parte ciò che gli occorre. Nei suoi scritti vi sono continuamente citazioni, allusioni e reminiscenze dei piú vari autori, particolarmente di Gregorio di Nazianzo e dello Pseudo-Areopagita, a cui egli si rifà nella sua dottrina, ma anche di Gregorio di Nissa, di Evagrio e di Origene, e persino dei teologi dell'età di Giustiniano, sicché egli appare un compilatore, il primo grande rappresentante della linea degli « excerptores » bizantini, che dalle fonti patristiche prendono la loro materia senza preoccuparsi di dare armonia e coerenza all'insieme degli « excerpta ». Cosí anche l'espressione è laboriosa, faticosa, impacciata dalla ricchezza di erudizione, da una certa preoccupazione, che non raggiunge lo scopo, di coordinare la varie fonti, da un senso dell'insufficienza del linguaggio umano ad esprimere realtà divine, dal complicato lessico che dalle diverse scuole filosofiche è confluito nel gergo degli ultimi neoplatonici e, infine, dalla ridondanza asianica comune agli scrittori bizantini dell'epoca. Ma, se dalle opere esegetiche, teologiche e polemiche si passa alla lettura del *Dialogo ascetico*, si resta sorpresi dalla semplicità di pensiero, che fa dimenticare l'astruso esegeta della Scrittura, di Gregorio o dello Pseudo-Areopagita, e vi si ammira uno stile sobrio e puro che rivela un evangelismo senza pretese speculative nella linea dei Padri del deserto, ma pure animato da una profonda e intima emozione.

La fortuna di Massimo fu grandissima: le sue opere rimasero fondamentali per secoli nel mondo monastico: copiate, ricopiate e meditate divennero un po' patrimonio comune:

sicché pullularono le interpolazioni e furono attribuite a lui opere altrui. Ma forse il suo merito piú grande è quello di avere introdotto nel pensiero cristiano l'opera dello Pseudo-Areopagita, che attraverso l'interpretazione ortodossa di Massimo ispirò e influenzò tutta la mistica monastica bizantina per oltre mezzo millennio. Né rimase estraneo alla sua influenza il mondo cristiano occidentale. Nel IX secolo un grande pensatore, Giovanni Scoto Eriugena, traduceva in latino parte della sua opera, che trovava eco profonda e ampia nella mistica dell'Occidente non meno che in quella bizantina.

ANASTASIO SINAITA

Contemporaneo piú giovane di Massimo fu Anastasio Sinaita, i cui dati biografici non sono sufficientemente noti. Anch'egli è un esponente della cultura monastica: fu infatti monaco e abate del monastero di Santa Caterina, sul monte Sinai, e la sua attività sembra essersi svolta nella seconda metà del VII secolo, nell'Egitto e nella Siria, che già erano sotto la dominazione araba. La sua morte si pone dopo il 700.

Della sua vasta produzione che fu soprattutto esegetica e polemica, giova ricordare la *Guida* (Ὁδηγός), una specie di manuale in ventiquattro capitoli, destinato ai confratelli, per istruirli nella lotta contro le eresie. La sua polemica si rivolge specialmente contro i monofisiti, gli eretici che avevano la preminenza nelle regioni che furono il suo campo d'azione, l'Egitto e la Siria. Cosí la *Guida* è una delle fonti piú importanti per la conoscenza degli ultimi sviluppi della controversia monofisita. Ma l'opera è forse ancor piú importante per il metodo rigorosamente scolastico cui è ispirata. A una concezione cristiana sostanzialmente basata sul neoplatonismo, Anastasio applica largamente la logica delle categorie aristoteliche precorrendo cosí lo scolasticismo di Giovanni Damasceno.

Difficile è fare un inventario critico degli altri scritti di Anastasio, per le difficoltà di attribuzione: molti sono infatti gli Anastasi a lui contemporanei. Sembra tuttavia che gli si possano attribuire senza esitazioni: l'*Esegesi allegorica dell'Hexahemeron*, in dodici libri, di cui è pubblicata soltanto una traduzione latina: interpretando allegoricamente la *Genesi*, Anastasio vede nei giorni della creazione il modello dei rapporti tra Cristo e la Chiesa; le *Domande e risposte*, raccolta di interpretazioni,

nella consueta forma dell'« erotapocriseis », di testi biblici in connessione con problemi di teologia morale (la raccolta contiene varie interpolazioni); alcuni opuscoli frammentari su Τὸ κατ'εἰκόνα, cioè sull'uomo come immagine di Dio; una breve *Storia delle eresie e dei sinodi* e un buon numero di prediche.

Incerta è invece l'attribuzione del florilegio patristico che va sotto il titolo *Doctrina patrum de incarnatione Verbi*, diretto contro il monofisismo e il monotelismo e contro tutte le altre dottrine cristologiche eretiche: vasta raccolta di citazioni da opere patristiche in parte andate perdute, ma anche di testimonianze sulla cristologia. L'editore F. Diekamp (1907) resta nell'incertezza se attribuire l'opera al Sinaita o ad Anastasio Apocrisario, discepolo e compagno di Massimo Confessore, né gli altri studiosi hanno dato al problema una soluzione definitiva.

Capitolo tredicesimo

La letteratura del monachesimo

Accanto alla letteratura teologico-polemica fiorisce in questo periodo la produzione monastica a carattere popolare ed edificante, frutto della cultura dei monasteri che acquistano sempre maggiore importanza nella vita religiosa dell'impero.

CIRILLO DI SCITOPOLI

L'età di Giustiniano produce uno dei piú notevoli rappresentanti dell'agiografia, Cirillo di Scitopoli, nella Palestina. In questa regione il monachesimo, penetratovi fin dalla fine del IV secolo, ebbe un notevole sviluppo fino al VII secolo, sia nella forma pienamente comunitaria del cenobio di tipo pacomiano o basiliano sia in quella delle « laure », o colonie di anacoreti, che conducevano vita solitaria, passando i primi cinque giorni della settimana nella cella o nella solitudine del deserto, e si riunivano il sabato e la domenica soltanto per le celebrazioni liturgiche. Il monachesimo delle laure raggiunse notevole importanza nel V secolo, grazie soprattutto all'attività di sant'Eutimio il Grande (morto nel 473) e, tra la fine del V e il principio del VI secolo, per opera di un organizzatore di prim'ordine, discepolo di Eutimio stesso, san Saba (439-532) che era stato consacrato ufficialmente dal patriarca di Gerusalemme capo del monachesimo palestinese (archimandrita), ed era stato il fondatore della « Grande Laura » (473) che esiste ancora e, in seguito a una scissione avvenuta nella comunità, della « Nuova Laura » (507).

Cirillo, nato verso il 524 da famiglia legata da amicizia a san Saba, fu destinato fin dall'infanzia alla vita monastica. Entrò prima nella laura di Eutimio, nel deserto di Giuda,

donde, nel 555, passò nella Nuova Laura. Trasferitosi poi nella Grande Laura, dopo poco tempo vi morí in giovane età, intorno al 560.

Del Corpus di *Vite di santi*, biografie di monaci di Palestina, che Cirillo ci ha lasciato, due hanno maggiore importanza e un piú ampio sviluppo: la *Vita di sant'Eutimio* e quella di *san Saba*. Ad esse se ne aggiungono altre cinque di minore estensione.

Le *Vite dei santi* sono nate dalle notizie raccolte qua e là, nei vari monasteri, dall'autore negli ozi della vita monastica, ma esse son messe insieme con una certa cura e con una serietà che non è comune all'agiografia, la quale in genere ama abbandonarsi al racconto di imprese straordinarie e alla ricerca del paradossale e del soprannaturale meraviglioso. Certo non manca in Cirillo l'elemento miracoloso, ma esso è secondario, quando egli narra fatti di cui è stato testimone. Per tal motivo le *Vite* non soltanto costituiscono una fonte non trascurabile per la storia del monachesimo e dell'organizzazione della vita monastica palestinese, ma forniscono anche, incidentalmente, importanti notizie di storia politica e di storia culturale e, soprattutto, ragguagliano sulle controversie religiose del tempo, nelle quali i monaci ebbero una non piccola parte.

La narrazione piuttosto piatta e in uno stile semplice mostra l'assenza della retorica di scuola ma, nella sua semplicità, non è priva di vivacità e di freschezza.

GIOVANNI MOSCO

Frutto della cultura monastica, ma di lega ancor piú bassa è l'opera di Giovanni Mosco, un monaco orientale che, tra la fine del VI secolo e il principio del VII, andò viaggiando per la Palestina, l'Egitto, il Sinai, Cipro, Samo, la Siria, e giunse, dopo l'occupazione persiana di Gerusalemme del 614, persino a Roma, dove morí nel 619. Nei suoi viaggi, si compiaceva di raccogliere notizie e aneddoti, tratti caratteristici, massime dai monaci da cui veniva accolto, e i racconti edificanti che aveva modo di udire.

Frutto di tutte queste esperienze è la sua opera nota sotto il titolo di *Prato Spirituale* (in greco Λειμών, Λειμωνάριον o anche Νέον Παραδείσιον), che raccoglie una quantità di brevi raccontini intorno alle virtú e ai miracoli di monaci. Tali storielle hanno l'andatura delle favole e mancano d'ogni spirito critico: spesso se ne trae una morale o delle formule di vita pratica che nulla hanno di elevato. Nell'insieme danno l'idea di un mondo monastico i cui eroi hanno come unica filosofia la meditazione della morte o la sopportazione dei mali fisici, per sfuggire alle pene dell'inferno; mentre son tormentati dall'accidia e dal demone della sensualità. I miracoli, come al solito, vi abbondano: bestie feroci che ubbidiscono ai monaci come fedeli cani, stelle che illuminano la cella di un abate, che sacrifica il riposo alla lettura della Bibbia, nubi che si interpongono ai raggi del sole per favorire la corsa di eremiti nel deserto. L'unica passione che sembra agitare questo mondo visionario e fantastico, inerte e passivo è l'odio per le eresie.

Il libro ha lo scopo del tutto edificante di diffondere la vita degli asceti tra gli umili e i semplici, e presenta le sue storielle in forma popolare, in una lingua scevra di artifici. La sua diffusione fu enorme, come dimostra anche la molteplicità di redazioni (già Fozio — *Bibl.*, cod. 199 — conosceva esemplari con diverso numero di narrazioni, da 304 a 342; le interpolazioni eran facili in un testo fatto di storielle staccate), non soltanto nel mondo greco ma, in traduzioni, tra gli Slavi e gli Orientali, e anche in Occidente, dove ebbe varie traduzioni in latino e persino in francese.

SOFRONIO DI GERUSALEMME

Contemporaneo piú giovane di Mosco e compagno dei suoi viaggi fu Sofronio, che doveva diventare piú tardi patriarca di Gerusalemme, negli anni dal 634 al 638, quando morí, dopo aver assistito all'assedio della città santa da parte degli Arabi del califfo Omar (637). Originario di Damasco, era stato forse maestro di retorica ed era poi entrato nella vita monastica nel monastero di San Teodosio, presso Gerusalemme. Insieme con Mosco fece il viaggio fino a Roma e con Mosco collaborò alla composizione di una biografia del patriarca di Alessandria, Giovanni il Misericordioso (morto nel 619), che dopo la morte di lui completò da solo. Di essa è giunto a noi soltanto un frammento. Abbiamo invece un magnifico encomio dei martiri alessandrini Ciro e Giovanni (dell'età di Diocleziano), che contiene un lungo racconto del mar-

tirio e dei miracoli dei santi, con numerose e interessanti informazioni sulla geografia e sulla storia del costume.

Accanto all'opera agiografica, di Sofronio va anche ricordata la lotta contro il monotelismo a sostegno del monoenergismo, cui son legati una *Lettera sinodale* (634) e un *Florilegio*, non pervenutoci, di seicento luoghi dei Padri a favore del monoenergismo. Compose anche omelie ed encomi per feste della Chiesa e in onore di santi, certamente connessi con la sua attività pastorale. Né priva d'interesse è la sua attività poetica che si espresse in ventitré odi anacreontiche composte per feste liturgiche: esse non sono che sermoni in versi, cui mancano il calore e la semplicità degli inni di Sinesio. La metrica è in parte quantitativa in parte accentuativa.

LEONZIO DI NEAPOLI

Alla cerchia del patriarca di Alessandria Giovanni il Misericordioso (610-19), cui appartennero Mosco e Sofronio, apparteneva anche Leonzio di Neapoli di Cipro, vissuto nell'ultimo quarto del VI secolo e fino almeno alla metà del VII, il quale alla fine divenne vescovo della sua città. La sua attività letteraria piú notevole fu l'agiografia, nella quale ha il posto di maggior spicco per il VII secolo. La sua piú nota biografia è quella di Giovanni il Misericordioso, che soppiantò la già ricordata vita scritta da Mosco e Sofronio. In essa Leonzio ci dà vividi quadri della vita della capitale egiziana e, nel tesser le lodi del patriarca che « come un secondo Nilo » apporta sull'Egitto inondazioni di carità, offre un'immagine molto colorita della situazione che, nell'Egitto di quegli anni, determinava l'affluire dalla Siria di profughi che si allontanavano dalla loro terra dinanzi all'invasione persiana e a cui il patriarca veniva in aiuto fondando ricoveri per i poveri e ospedali.

Non meno interessante è la *Vita di san Simeone il Matto* (ὁ Σαλός) di Edessa, vissuto nel VI secolo tra i regni di Giustiniano e di Maurizio (morto il 588). L'appellativo « Salós » indica la sua appartenenza a quella specie di monaci che venivano chiamati « Saloí », non perché fossero folli come indica la parola, ma perché essi con la loro condotta anticonvenzionale e anticonformistica si ispiravano alla massima di san Paolo: « Chi crede essere saggio in questo secolo diventi folle,

per diventare saggio » (*I Cor.* 3, 18) e all'altra: « Noi siamo folli per Cristo » (*I Cor.* 4, 10), e volevano scuotere il loro ambiente e protestare contro il comportamento di monaci e preti che, a loro avviso, si prendevano solo cura dei ricchi e dei potenti e trascuravano i poveri. Essi pertanto frequentavano gli ambienti socialmente piú bassi e i quartieri malfamati e, con le loro stranezze e coi loro miracoli, creavano nel popolo, intorno a se stessi, un alone di venerazione superstiziosa, cui non osavano opporsi nemmeno gli organi dello Stato o i rappresentanti della Chiesa ufficiale. Rappresentavano insomma un fenomeno di religiosità popolare simile a quella che si esprimeva nei santoni del mondo islamico.

Le biografie di Leonzio, scritte in uno stile che è lontano da ogni influenza della retorica di scuola e nella fresca lingua del popolo, sono fra i monumenti piú importanti per la conoscenza dell'evoluzione della lingua greca. Autentici libri popolari, inoltre, ci fan conoscere il volto della cultura degli strati piú bassi della popolazione con le sue credenze e con le sue superstizioni, aprendo uno spiraglio su ambienti meno convenzionali di quelli riflessi nelle opere degli scrittori aulici.

GIOVANNI CLIMACO

Un'espressione piú elevata di letteratura ascetico-mistica ci dà Giovanni Climaco, detto anche Scolastico. L'appellativo « Climaco » gli deriva dalla sua opera principale ed è semplificazione di « ὁ τῆς κλίμακος » (« della Scala »). Sembra che sia vissuto, tra la fine del VI secolo e la prima metà del VII (morí verso il 649), in un monastero del Sinai di cui diventò anche abate.

La *Scala del Paradiso* (Κλῖμαξ τοῦ παραδείσου) è un trattato ascetico che prende il titolo dalla scala celeste vista in sogno da Giacobbe (*Genesi* 28, 12). La divisione in trenta capitoli o scalini allude agli anni di Cristo anteriori alla sua predicazione e simboleggia l'ascensione dell'anima a Dio, che si realizza nella vita monastica. E ai monaci è destinata l'opera, come una guida pratica ispirata dall'esperienza personale dell'autore, anche se illuminata da un buon fondamento teorico.

La vita monastica vi è considerata come una preparazione alla vita futura, come la palestra aspra e dura per raggiungere la perfezione. E alla perfezione si giunge mediante la lotta

contro il vizio e la conquista della virtú, col distacco progressivo dalla materia, per cui si giunge alla fine all'unione con Dio. Tale unione si ottiene non con la ragione, ma con l'intuizione e con l'amore del divino attraverso la preghiera e il ricordo costante di Gesú tenuto vivo mediante la ripetizione continua di una formula (« monologia »). La meditazione della morte e il terrore di essa domina tutta la vita del monaco.

Alla *Scala* segue un *Discorso al pastore* (Λόγος πρὸς τὸν ποιμένα), che è una specie di manuale per l'abate.

La composizione dell'opera è molto diseguale, sia nella distribuzione della materia sia nell'economia generale. Accanto a capitoli dove non sono che definizioni astratte, ve ne sono altri pieni di digressioni e di interessanti aneddoti. E diseguale è anche lo stile che alterna espressioni ricercate a locuzioni popolari: frutto forse della giustapposizione di elementi libreschi ad altri empirici. Nell'ascetismo monastico di Giovanni è infatti facile riconoscere motivi della tradizione ascetica che sono un'eco del pensiero di Gregorio di Nazianzo, di Evagrio Pontico e dello Pseudo-Areopagita.

L'opera incontrò un favore grandissimo negli ambienti monastici, come dimostra la grande quantità di manoscritti pervenutici e le molte traduzioni siriache, arabe, latine e slave.

Capitolo quattordicesimo

L'innografia

I secoli V e VI vedono l'affermarsi nel mondo religioso bizantino del gusto del fasto, della pompa e dello splendore che si sviluppano parallelamente al fasto del cerimoniale della corte di Costantinopoli, prova ulteriore dei legami che uniscono a Bizanzio la « Basileia » alla « Ecclesia ». Alle splendenti sontuose decorazioni dei marmi dei pavimenti e dei mosaici delle pareti e delle volte delle chiese corrisponde lo sviluppo della liturgia che esprime le forme vistose della pietà bizantina e che provoca un'impressione di stupore sui barbari ammessi a contemplarne lo svolgimento, quasi prefigurazione della liturgia celeste. In questo clima di abbagliante ieratismo si inserisce la musica e il canto dell'inno religioso.

L'età di Giustiniano vede il fiorire di una nuova forma di poesia legata alla musica, in cui la religiosità bizantina trova la sua piú originale espressione. In essa la teologia ortodossa viene elevata mediante la musica alla sfera dell'emozione religiosa: versi e musica in inscindibile unità esprimono la nuova spiritualità.

ROMANO IL MELODO

La forma poetica che esprime questo mondo spirituale è il « contacio » (κοντάκιον), una specie di omelia lirico-drammatica dallo schema assai elaborato, che si trova già perfettamente sviluppato al principio del VI secolo nel suo massimo cultore, Romano, a cui piú tardi fu dato il nome di « melodo » (ὁ μελῳδός).

Il contacio è un inno che consta di un numero vario di stanze, da diciotto a trenta, di norma, talora anche piú, tutte

di eguale struttura ritmica. Le singole stanze son chiamate « tropari » o « oikoi » e hanno tutte un ugual numero di versi, i quali si corrispondono metricamente e melodicamente, in maniera che ciascun verso riproduca esattamente, per numero di sillabe e per accenti ritmici, il corrispondente verso della prima stanza modello, che si chiama « irmo » (εἱρμός). Ciascun contacio, quindi, è costruito su di un « irmo » composto espressamente o su un altro « irmo » già esistente. Introduce il contacio un « proemio » o « cuculio » (κουκούλιον) metricamente e melodicamente indipendente dall'irmo e dai tropari, che ne enuncia generalmente l'argomento e contiene una preghiera. A chiusa del proemio v'è un « ritornello » (ἐφύμνιον) che si ripete poi alla fine di ciascun tropario. Ciò indica che il contacio era cantato da un solista (il predicatore che stava sull'ambone) e solo il ritornello veniva cantato da un coro costituito da tutta la comunità dei fedeli. Le stanze del contacio sono collegate, attraverso la prima lettera di esse, in un acrostico che normalmente o indica il nome dell'innografo o riproduce l'ordine alfabetico.

Questa complicata struttura del contacio, com'è evidente, rappresenta una completa rottura con tutto il sistema metrico classico, con cui il gran pubblico dei fedeli non aveva piú dimestichezza. Il nuovo sistema ritmico prescinde dalla quantità delle sillabe, di cui si era perduto ormai il senso, e si sviluppa sulla base dell'accento d'intensità. Cosí come nelle lingue romanze, la metrica si è trasformata da quantitativa in accentuativa; la musica che accompagnava il contacio e che era legata strettamente al metro, è andata completamente perduta.

Il contacio fece la sua apparizione nella letteratura della Chiesa bizantina senza precedenti che possan farne delineare una linea di sviluppo. L'alone di leggenda che si formò intorno a Romano, attribuisce a lui la creazione e l'invenzione del contacio, circondandole di miracolo. Secondo le notizie biografiche che di Romano ci danno fonti agiografiche piú tarde, egli era un Giudeo originario della Siria, nato ad Emesa. Divenuto prima diacono nella chiesa della Resurrezione, a Berito, passò poi a Costantinopoli all'epoca dell'imperatore Anastasio (491-518) e là fu assegnato alla chiesa della Vergine, nel quartiere « Kyrou ». In sogno avrebbe ricevuto dalla Vergine, in una notte di Natale, « il dono dei contaci », sotto forma di un rotolo che egli, per invito della Vergine, avrebbe inghiottito; avrebbe poi súbito, svegliatosi, improvvisato sul-

l'ambone della chiesa il suo primo inno Ἡ παρθένος σήμερον. Cosí sarebbe stato miracolosamente ispirato a creare il nuovo genere e avrebbe poi composto piú di mille inni.

Tuttavia la perfezione dei contaci di Romano, la sua abilità nell'uso del nuovo genere di complessa struttura rendono difficile l'accettazione della tradizione che fa di Romano il creatore del nuovo genere di poesia. E d'altra parte tale tradizione troverebbe in certo modo conferma nel fatto che non si trovano nella liturgia bizantina inni piú antichi che del contacio possan apparire precorrimenti. Possono invece rintracciarsi degli elementi che poi appaiono nel contacio, in varie forme di poesia siriaca dei primi secoli cristiani: « Memrā », « Madrāšā », « Sugītā » contengono, piú o meno sviluppati, già i diversi elementi del contacio: omelia in forma ritmica (« Memrā »), acrostico ritornello (« Madrāšā »), episodi biblici in forma dialogica (« Sugītā »). E proprio nelle traduzioni metriche greche di Efrem Siro (morto nel 373) o in forme poetiche direttamente influenzate dalla letteratura siriaca, come l'*Inno alla verginità* contenuto nel *Banchetto* di Metodio (ma questo conserva gli antichi metri quantitativi) si posson trovare precedenti del contacio. Si pensa quindi che Romano avrebbe introdotto nella liturgia bizantina e adattato alla lingua greca antecedenti della poesia ecclesiastica siriaca, alla quale egli doveva essere abituato per la sua stessa origine. Il contacio sarebbe dunque derivato da forme di poesia siriaca del IV e V secolo. In esse gli innografi bizantini seppero infondere nuova vita: nel contacio contenuto e forma sono perfettamente integrati in una varietà metrica che è propriamente ellenica e che ha fatto pensare (Maas) alle invenzioni classiche dei metri dell'antica lirica greca.

Se il contacio, come pare probabile, è un adattamento alla lingua greca di una forma metrica siriaca, il bizantinismo mostra ancora una volta la sua capacità di assimilazione e di fusione di elementi diversi, la sua vocazione a un sincretismo culturale che gli deriva dall'ellenismo.

Dei mille e piú inni di cui la leggenda agiografica attribuisce la composizione a Romano, la tradizione manoscritta ne ha conservato sotto il suo nome soltanto ottantacinque. Ma la recente edizione degli inni di Romano, quella di P. Maas e di C. A. Trypanis (Oxford 1963), ne considera « genuini » solo cinquantanove. Essi sono quelli che nell'insieme sembrano opera propria di Romano, anche se contengono interpolazioni piú o meno lunghe o contaminazioni con altri testi simili

o rifacimenti di alcune parti. Vengon divisi, secondo il loro contenuto, in cinque gruppi. Il gruppo piú folto comprende gl'inni per la persona di Cristo che raggiungono il numero di ben trentaquattro. Essi celebrano tutti i momenti piú importanti della vita del Cristo, quali son riferiti nel Nuovo Testamento: dal Natale e dal Battesimo ai miracoli del periodo della predicazione (nozze di Cana, moltiplicazione dei pani, resurrezione di Lazzaro ecc.), alla Passione, alla crocifissione, alla Resurrezione, all'Ascensione. Il secondo gruppo (cinque) raccoglie gl'inni ispirati da altri episodi del Nuovo Testamento: nascita di Maria, Annunciazione, decapitazione di san Giovanni Battista ecc. Sette inni son dedicati a personaggi dell'Antico Testamento: Noè, Abramo e Isacco, Giacobbe ed Esaú, Giuseppe ecc. Il quarto gruppo comprende dieci inni su vari argomenti: le dieci vergini, il figliol prodigo, l'epulone e Lazzaro, il digiuno, la penitenza, il battesimo ecc. Il quinto è solo di tre inni: due per i quaranta martiri di Sebastea e uno per tutti i martiri. Alcuni argomenti attraggono particolarmente la musa di Romano: due contaci son dedicati alla Natività (1, 2) e altrettanti all'Annunciazione (36, 37), alle dieci vergini (47, 48), ai quaranta martiri di Sebastea (57, 58); ben sei celebrano la Resurrezione.

All'edizione degli inni ritenuti « genuini » è seguita, a cura degli stessi editori, quella dei *Cantica dubia* (1970), che offre altri trenta inni completi o frammentari, la cui attribuzione a Romano può essere revocata « in dubio » sia per il contenuto (sono in gran parte inni agiografici) sia per considerazioni di ordine metrico, linguistico, storico. Anche i pregi letterari di questi inni sembrano inferiori a quelli degli inni « genuini ». Ma è evidente che non tutti gli argomenti esposti dagli editori potranno essere accolti universalmente senza discussione. Resta però il fatto che il contacio ebbe un effimero fulgore con Romano e subito dopo andò incontro a un rapido declino.

Il contacio di Romano è una omelia ritmica e dell'omelia conserva le caratteristiche. Romano, come gli omileti, attinge la materia al Vecchio e al Nuovo Testamento, agli Apocrifi, alle Vite dei martiri e dei santi, agli scritti dei Padri della Chiesa piú famosi, Basilio il Grande, Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo ed altri, né rifugge dal citare anche scrittori eretici come Nestorio. Ma, nell'utilizzare le sue fonti, assume atteggiamenti diversi: dinanzi alla concisione delle fonti bibliche egli le elabora e amplifica, infiorandole di riflessioni dogmatiche e di considerazioni morali; ma comprime ed ab-

brevia le ampie tirate retoriche dei Padri o le prolisse e sconnesse narrazioni delle Vite di martiri e di santi. Tuttavia, nonostante questo sforzo di adattamento delle sue fonti all'economia del contacio, Romano non raggiunge né uniformità né individualità di stile: la rielaborazione non riesce in genere ad essere personale.

Dell'omiletica il contacio mantiene anche il carattere dogmatico e polemico: grande rilievo hanno nella poesia di Romano le controversie cristologiche del suo tempo. Egli, tuttavia, appare saldamente ancorato alla dottrina del concilio di Calcedonia (451) ed è fautore della politica religiosa di Giustiniano: celebra la doppia natura del Cristo, ma tratta con molta cautela i monofisiti, forse per rispetto alle inclinazioni verso questi eretici dell'imperatrice Teodora. Vivace è in lui anche la polemica contro la cultura pagana, ellenica, nel suo insieme: poeti, filosofi e oratori della Grecia antica vengono messi in un unico fascio e condannati, pure essendo per lui probabilmente soltanto dei nomi (non sembra infatti troppo estesa né profonda la sua cultura classica):

Cosa van strombazzando gli Elleni [pagani]?
perché si inorgogliscono del maledetto Arato?
perché vanno dietro agli errori di Platone?
come sopportano l'astenia di Demostene?
perché non comprendono che Omero è un vano sogno?
che van cianciando di Pitagora giustamente ridotto al silenzio?

(33. *Sulla Pentecoste*, st. 16)

Romano quindi si muove sulle orme segnate dall'omiletica dei tre grandi Cappadoci e dal Crisostomo, di essa mantenendo la tendenza alla retorica con l'uso non sempre parco di comparazioni, di antitesi, di sentenze, di immagini barocche e di tutti gli altri artifici. Tuttavia egli, pur dentro a una tradizione che non permette originalità di pensiero, pur compresso dalla macchinosa struttura del contacio e dalla sua forma cui era connaturata la retorica, mostra certa sua personalità poetica soprattutto quando, partendo dai dati tradizionali, li sviluppa liberamente in vivaci dialoghi o monologhi che danno al contacio quasi l'andatura di un dramma; o con vivide descrizioni, che non sempre han riscontro nelle sue fonti. Cosí, nell'inno per il Natale (1), dopo che nel proemio il poeta con rapidi tocchi essenziali ha messo in risalto l'unione

tra celeste e terreno che si realizza con la nascita del Cristo:

La Vergine quest'oggi genera il Supersostanziale
e la terra una spelonca appresta all'Inaccessibile;
gli angeli coi pastori cantano la sua gloria,
i Magi dietro alla stella fanno il lor viaggio;
poiché per noi è nato
piccolo infante, il Dio dall'eterno,

(1. *Per il Natale*, Proemio)

esprime lo stupore della Vergine per la sua straordinaria maternità in un fresco monologo:

Dimmi, o figlio, come fosti in me concepito, o come in me nascesti?
ti vedo, mie viscere, e stupisco
che ho latte e non fui sposa;
e te vedo in fasce,
e la verginità ancora intatta vedo;
perché tu la conservasti, quando ti compiacesti di nascere:
piccolo infante, Dio dall'eterno.

(St. 2)

Altamente drammatico è l'inno di *Maria presso la Croce* (19), che si svolge per la massima parte in un dialogo tra la madre che esprime umanamente il suo amore e il suo dolore per l'imminente perdita del figlio, attorno al quale pur ieri risonavan gli applausi e gli osanna sulle vie ancor coperte dalle palme, e che oggi avanza solo verso la morte; e Gesú che la conforta e le spiega il mistero della passione e della redenzione:

Il suo agnello la pecora vedendo
trascinato al macello, seguiva Maria, attristata
tra le altre donne, cosí gridando:
« Dove vai, o figlio? perché la veloce corsa tu compi?
che forse altre nozze di nuovo sono in Cana,
e or là t'affretti, per fare dell'acqua a loro vino?
Ti accompagno, o mio figlio, o piuttosto ti attendo?
Dimmi una parola, o Verbo: non lasciarmi in silenzio,
tu che pura mi serbasti,
o figlio mio e mio Dio.

. . .

Ancora i loro bimbi ti gridan: " benedetto ";

ancora di palme ricoperta la strada
ricorda a tutti gli applausi degli empî a te rivolti.
E ora perché è avvenuto il peggio?...
Vai, o figlio, verso ingiusta morte
e nessuno si unisce al tuo dolore; non t'accompagna Pietro che ti [disse:
" mai ti rinnegherò, s'anco morissi ";
ti abbandonò Tommaso che gridava: " con lui morirem tutti ";
e gli altri ancora, gli amici e i familiari
e quei che dovran giudicare le dodici tribú d'Israele, dove son ora?
Nessun fra tutti, ma unico fra tutti
muori, o figlio, solo, per quelli tutti che salvasti,
per quelli tutti che servisti,
o figlio mio e mio Dio ».

(St. 1-3)

E il figlio:

« Perché piangi, o madre? perché con le altre donne ti fai vincere [dal dolore]?
Posso non soffrire? posso non morire? come dunque potrei salvare Adamo?
Posso non andar nella tomba? come trarrei alla vita color che son nell'Ade?...
Amaro il giorno della passione non ritener;
per esso io dolce dal cielo scesi, come la manna,
non sul monte Sinai, ma nel tuo grembo...
... Logos essendo, in te divenni carne;
in essa or dunque soffro e in essa salvo... ».

(St. 4 e 6)

Ma se piú spesso Romano tenta le corde degli affetti umani piú dolci per destare l'emozionalità religiosa, pur non rifugge talvolta dal ricorrere al religioso timore, che deve spingere al bene. Nell'inno su *Il giorno del giudizio* (34) domina per larga parte il terrificante. Tiene il centro dell'inno la visione apocalittica del regno malefico dell'Anticristo che precederà la seconda venuta del Cristo:

Angustia e necessità sarà tra gli uomini grande e immensa,
da cui vengono messi alla prova tutti i tuoi servi,
o giudice giustissimo.

Grande fame sarà e negherà anche la terra i frutti suoi,
e piogge piú non vi saranno,

e tutte le piante in massa languiranno e l'erbe si seccheranno;
di luogo in luogo gli uomini fuggiranno e gemeranno senza posa;
la persecuzione prevarrà contro i buoni,
e su monti deserti e su colli e in spelonche
saran fuggiaschi per timor del tiranno, al drago sfuggendo,
gridando: « Volgi lo sguardo e salva i servi tuoi,
o giudice giustissimo ».

. . .

Terremoti e morti e ogni angustia dominerà nel mondo;
e verran meno i figli nei grembi delle madri;
e morirà la madre ancor prima del figlio; nelle piazze i cadaveri;
e non si vede chi li seppellisca...
Una città o un deserto non avranno la capacità di salvare i [fuggiaschi
il lutto serrerà tutta la terra...

(St. 9-13)

Ma la visione terrificante si placa nell'apparizione luminosa del Redentore: il poeta non dimentica lo scopo del suo canto: la salvezza delle anime: dal timore religioso si passa alla speranza:

Ma poi verrà dall'altissimo, come sole splendendo
tra le nubi in gloria come Dio incarnato
cosí come vi ascese, di tutti i re il santo e puro,
di cui tremano gli angeli che gridano: « Gloria a te,
giudice giustissimo ».

(St. 15)

Altrove Romano introduce gli Apostoli, i Patriarchi dell'Antico Testamento, Martiri e Santi con un'evidenza che li fa vivere sotto i nostri occhi. E il discorso diretto, il dialogo dà un senso di drammaticità che fa presentire il dramma liturgico. Ma solo qualche volta il dialogo di Romano diventa dramma: manca in genere al poeta la capacità di creare personaggi la cui intensa, appassionata personalità dia vita al dramma. Né abbondano i passi felici come quelli che si sono messi sopra in evidenza. Piú spesso Romano si abbandona a tirate lunghe e tediose, a digressioni dogmatiche ed esegetiche o a invettive e ingiurie contro gli eretici, senza per altro mostrare profonda preparazione filosofica e teologica, né mai introducendo alcun convincente argomento in favore delle sue posizioni.

Degna di interesse è la lingua di Romano: egli adopera normalmente la « coiné » atticizzante letteraria, ma frequentemente mescidata con la piú semplice lingua dell'uso popolare; né mancano larghe influenze della lingua neotestamentaria. Particolarmente rilevanti sono gli elementi giudaico-ellenistici, i « semitismi », che appaiono in Romano non soltanto in passi citati o influenzati dalla traduzione biblica dei Settanta o dal Nuovo Testamento e che, con la loro abbondanza, potrebbero costituire un argomento ulteriore a sostegno della sua origine giudaica.

Romano è il primo poeta del medioevo bizantino: egli rappresenta il volto nuovo, medievale appunto, della contradditoria età di Giustiniano. Contemporaneo di Museo, di Agatia, di Paolo Silenziario e di Procopio, che espressero l'ultimo vivido sprazzo del classicismo languente nell'« entourage » dell'imperatore, Romano esprime l'altro atteggiamento della politica di Giustiniano ostile al paganesimo, per cui, nel 529, viene decisa la chiusura delle scuole filosofiche di Atene. Di contro al mondo antico che si dilegua, con il suo modo di pensare e di sentire, Romano, che non mostra nei riguardi della cultura antica quella comprensione che avevano avuto i grandi Cappadoci, erge l'architettura solenne delle stanze dei suoi contaci, che ben s'attaglia alla solennità delle chiese bizantine dalle volte e dalle pareti splendenti per lo sfarzo luminoso dei mosaici, e dà alla lingua greca nuove forme e nuovi ritmi che saranno continuati per secoli nella poesia liturgica bizantina.

L'INNO « ACÁTISTO »

Nel ritmo e nella forma dei contaci di Romano è anche il piú famoso inno della liturgia bizantina, l'*Acatisto* ('Ακάθιστος), cosí chiamato perché viene tutt'ora cantato in forma solenne dai fedeli « in piedi », il sabato che precede la domenica della quinta settimana della quaresima bizantina, corrispondente alla nostra domenica di Passione.

Cronologia e paternità dell'inno sono discusse. Secondo una tradizione, l'*Acatisto* sarebbe stato composto di getto dal patriarca Sergio, ai tempi dell'imperatore Eraclio, in occasione della liberazione di Costantinopoli dall'assedio degli Avari (7 agosto 626). Il patriarca, che era stato l'anima della difesa,

ispirando nei difensori una fiducia incrollabile nell'aiuto della Vergine, avrebbe poi innalzato a Lei un cantico di ringraziamento. Ma par piú probabile che l'inno già preesistesse e che, in quell'occasione, fosse ripreso e adattato alla solenne circostanza con qualche cambiamento. Se cosí fosse, probabile potrebbe apparire anche l'attribuzione a Romano: per essa, del resto, militerebbero anche ragioni di fonti, somiglianze stilistiche e di contenuto dottrinale. Un'aggiunta sarebbe la strofe introduttiva in cui la città liberata innalza « alla condottiera invincibile un canto di vittoria » e rivolge alla « Theotokos » un canto di ringraziamento per averla liberata dall'imminente pericolo e una preghiera perché la preservi da tutti i mali futuri. L'inno poi si svolge in ventiquattro stanze ordinate in acrostico alfabetico, le quali sono collegate alternativamente col ritornello « alleluia » e con salutazioni alla Vergine, l'ultima delle quali suona: « Salve, o sposa illibata ». In esse son fusi insieme la rievocazione dei momenti dell'incarnazione, dell'annunciazione dell'angelo, della redenzione con le laudi della Vergine espresse a volta a volta dagli angeli e dai santi nello stile delle antiche litanie cristiane.

Un profondo sentimento religioso accompagnato da un ardore mistico sincero circola in tutto il canto che nella sua elaborata architettura raggiunge un effetto grandioso, non diminuito dalle ripetizioni e dalle ridondanze e da qualche gioco di parole.

Capitolo quindicesimo

La storiografia

Nel periodo anteriore a Giustiniano, la storiografia aveva prevalentemente seguito le vicende del cristianesimo: la nuova creazione, la storia ecclesiastica, ha il suo periodo di splendore dal IV al VI secolo. L'età di Giustiniano esprime in Evagrio Scolastico l'ultimo epigono del genere, ma riprende e potenzia la grande tradizione storiografica classica, calcando le proprie opere sui modelli intramontabili di Erodoto, Tucidide, Polibio. Tale tradizione, che pur non era stata interrotta nel periodo precedente e aveva dato, tra l'altro, le opere di Eunapio, Olimpiodoro e Zosimo, nell'ambito pagano, e di Prisco, di cui s'ignora la professione religiosa, riprende nuovo vigore ora con Procopio, e sarà continuata, con la sola interruzione del periodo culturalmente piú tenebroso dei secoli dal VII al IX, fino alla conquista turca della « Città ». Essa ci dà una serie continua di opere che illustrano la storia politica dell'impero in tutto l'arco della sua durata: sono monografie su determinati periodi, dovute generalmente a personalità che nella politica del proprio tempo erano direttamente impegnate: generali, alti dignitari imperiali, ambasciatori, persino imperatori e principesse di sangue imperiale, i quali, quasi sempre di elevatissima cultura, uniscono nella loro opera l'esperienza della scuola che aveva loro insegnato il culto dei classici e che forniva loro i modelli da imitare non soltanto nella forma, bensí anche nel metodo, all'esperienza della vita e delle loro funzioni che dava una capacità obiettiva di giudizio delle vicende politiche e la possibilità, nella maggior parte dei casi, di un'ottima informazione sia per il loro particolare posto di osservazione dei fatti sia per la possibilità che essi tutti ebbero di accedere a documentazioni di archivio. Questa duplice esperienza ha fatto sí che la storiografia bizantina sia di livello notevolmente alto, anzi il piú alto di tutta la produzione let-

teraria di Bizanzio. E poiché Bizanzio nella sua vita millenaria venne a contatto con i piú diversi popoli dell'Europa e dell'Asia, la storiografia bizantina è la fonte piú importante, per tutto il medioevo, non soltanto per le vicende dell'impero, ma anche per la conoscenza di tutte le popolazioni che in quel periodo si affacciarono alla ribalta della storia. Senza gli storici bizantini le nostre conoscenze dei popoli germanici, degli Slavi, delle genti del Medio Oriente e dell'Asia sarebbero molto piú oscure e, talora, non esisterebbero affatto.

Opera di personalità notevoli del mondo politico imperiale, questa storiografia ci dà generalmente sugli eventi il punto di vista ufficiale: è una storiografia aulica o, potremmo anche dire, laica, entro i limiti in cui questo termine è applicabile al mondo bizantino. E poiché, come si è detto, i quadri della vita politica bizantina si formavano alla scuola dei classici, questi storici politici si esprimono nella lingua che è stata trasmessa dalla letteratura storiografica antica e si rivolgono quindi a coloro che della cultura classica sono partecipi, cioè alle classi colte, ai funzionari, a coloro che vivono all'ombra della corte; mentre resta inaccessibile alle masse che alla cultura classica non possono attingere. Del resto, da parte loro, gli scrittori di storia manifestano simpatia e interesse molto scarsi per le classi popolari.

Come nella letteratura teologica, in cui alle opere dogmatiche, esegetiche, polemiche corrispondono, a un livello piú basso, le vite dei santi, gli scritti ascetici, i racconti edificanti e persino, in certo senso, l'innografia, cosí nella storiografia, alle opere che sono espressione dell'ambiente della corte imperiale, e che si rivolgono a lettori colti ed aristocratici, fan riscontro le cronografie o croniche universali, scritte generalmente da monaci o ecclesiastici semidotti e destinate ad uso e consumo delle masse, prive di ogni critica e spesso piene di errori.

Esse iniziano la loro esposizione da Adamo ed Eva e trattano rapidamente insieme la storia biblica, quella dei Greci e dei Romani e, ancora, quella dei popoli orientali, ma acquistano maggiore ampiezza e precisione per le epoche piú recenti. In una successione cronologica puramente esteriore, che non bada, cioè, ai nessi degli eventi — ed è tale successione che costituisce la parte essenziale di queste opere — si inseriscono acriticamente notizie sulle personalità di maggior spicco, storie mirabolanti, descrizioni di fenomeni naturali straordinari, avvenimenti della Chiesa. Larga parte, naturalmente, hanno

tutti i fatti paradossali, i miracoli, i particolari piú o meno futili sul fisico e sul morale dei personaggi, i pettegolezzi, gli aneddoti, le chiacchiere di convento, i pregiudizi, le tendenze e le passioni, specie in campo religioso. Manca completamente ogni spirito critico e ogni ricerca di originalità. Le croniche piú antiche passano pari pari nelle piú recenti, le quali vengon poi completate con estratti delle opere storiche, trascritti letteralmente, e con notazioni degli avvenimenti contemporanei all'autore in ordine cronologico. Rivolte a lettori che non partecipano alla cultura classicistica, esse sono scritte in una lingua che, sulla base del greco usato dalla cerchia ecclesiastica, fa largo posto a elementi popolari.

Ma tutto ciò non induca a credere che i cronisti manchino di una « filosofia della storia », cioè di un criterio di interpretazione degli eventi. La « cronica universale » nasce dall'esigenza cristiana di dare una visione unitaria a tutti gli accadimenti del mondo, considerandoli come svolgimento, regolato « provvidenzialmente », di un processo continuo e coerente che tende al fine supremo dell'attuazione del regno di Dio. A questo fine concorrono tutti i popoli, quali strumenti per la realizzazione dei piani della Provvidenza. In tale concezione unitaria del mondo ha larga parte la cronologia che stabilisce i sincronismi fra gli avvenimenti dei diversi popoli. Questa forma storiografica, nata prima negli ambienti cristiani piú culturalmente elevati (Sesto Giulio Africano, Ippolito, Eusebio) per scopi apologetici, ebbe poi fortuna negli ambienti monastici e si diffuse negli strati meno colti della società. La sua origine ne spiega la struttura: l'inizio dalla creazione del mondo; lo svolgimento parallelo delle storie di tutti i popoli (Greci, Romani, Orientali, Giudei); la successione cronologica annalistica che offre quasi l'intelaiatura per inserirvi notizie sulle personalità di maggior rilievo; storie mirabolanti (« mirabilia », « Παράδοξα »), descrizioni di fenomeni naturali straordinari (terremoti, carestie, epidemie ecc.); vicende della Chiesa: sono tutti ingredienti necessari e assolutamente subordinati alla possibilità di una « dimostrazione »: la presenza continua della Provvidenza che regge la fila dello svolgimento della storia umana per l'attuazione in terra dei voleri divini per la maggior gloria di Dio e per la salute delle anime.

Questa forma storiografica, vicina al sentire degli strati popolari della società, ha avuto una diffusione larghissima, e non soltanto nel mondo bizantino vero e proprio: le croniche tradotte in siriaco, in armeno, in russo, in bulgaro, in serbo han

raggiunto tutto il mondo orientale che era in rapporti con Bizanzio, contribuendo notevolmente alla formazione intellettuale delle popolazioni parlanti tali lingue. E, nonostante la loro acrisia e la loro rozzezza, anche per lo storico esse hanno un'importanza non trascurabile, sia che talora l'autore, specie quando giunge ai fatti a lui contemporanei, mostri un certo spirito di osservazione e abbia particolari qualità personali di cultura e di critica, sia quando esse servano a colmare dei vuoti che han lasciato, nella successione cronologica, le monografie particolari della storiografia aulica. Né minore importanza esse presentano per lo studio dell'evoluzione della lingua greca, legate cosí come sono alla lingua dell'uso, di contro alla lingua stereotipa degli storici aulici calcata sui modelli antichi.

PROCOPIO DI CESAREA

L'epoca giustinianea ci ha dato il piú grande rappresentante della storiografia aulica bizantina, colui che nella sua opera ha rispecchiato, con tutte le sue contraddizioni, quel-l'età, lasciando di essa ai posteri, una testimonianza che la illumina come poche altre dell'antichità e del medioevo sono illuminate: Procopio.

Egli era nato a Cesarea di Palestina, negli ultimi anni del quinto secolo o nei primissimi del sesto: proveniva, cioè, da quella regione che diede un notevole contributo alla produzione letteraria di questo tardo ellenismo. Nella Palestina, a Cesarea, che aveva già dato Eusebio, si affiancava Gaza, la sede della piú celebrata scuola di retorica di questi tempi. Non è improbabile che proprio a Gaza Procopio abbia compiuto i suoi studi letterari e abbia studiato gli storici antichi, soprattutto Erodoto e Tucidide. E certo studiò anche il diritto come si conveniva a chi aspirasse ad entrare nella carriera burocratica imperiale. Doveva esser passato dalla Palestina a Costantinopoli da qualche tempo ed essersi acquistata una certa fama, forse come avvocato — le fonti bizantine contemporanee e piú tarde lo chiamano « ῥήτωρ » e « σοφιστής » —, quando, nel 527, il generale Belisario, assunto il comando delle truppe stanziate a Dara, in Mesopotamia, se lo scelse come consigliere (« ξύμβουλος ») e lo ebbe vicino come assessore (« πάρεδρος ») nella maggior parte delle sue campagne. Questa sua privilegiatissi-

ma posizione gli permise di mettere a contatto con la realtà la sua formazione culturale e trasformare il retore in storico. Egli infatti fu al fianco di Belisario nella prima guerra persiana, negli anni dal 527 al 531; lo accompagnò in Africa, nella campagna contro i Vandali del 533-34, e in Africa rimase, con le stesse mansioni, fino al 536, presso Solomone, che successe a Belisario come comandante militare e come governatore civile; nel 536, insieme con Solomone, raggiunse a Siracusa Belisario, che aveva già tolto la Sicilia agli Ostrogoti, e con lui seguí tutta la campagna in Italia, fino alla presa di Ravenna (540), che sembrava segnare la conclusione delle operazioni contro gli Ostrogoti. Ritornò quindi a Costantinopoli al seguito di Belisario, ma è probabile che non lo abbia seguito nella seconda spedizione in Persia contro Cosroe, nel 541. A Costantinopoli si trovò certamente durante l'infuriare della peste del 542, di cui fu testimone oculare. Dopo questa data non si han piú notizie sicure della sua vita. Certo egli si dedicò, in questi anni, alla composizione delle sue opere storiche, per cui è probabile che avesse raccolto il materiale durante le campagne. Forse continuò anche la sua carriera al servizio dell'amministrazione imperiale, se il nostro storico si può identificare col Procopio che fu prefetto della città nel 562-63, ciò che non è certo, data la frequenza del nome. Si ignora la data della sua morte, che sembra tuttavia da collocarsi nei primi anni del decennio dal 560 al 570.

La piú importante e la piú poderosa delle opere di Procopio è quella che tratta delle guerre che l'impero bizantino sostenne, sotto Giustiniano, contro i Persiani, i Vandali e gli Ostrogoti. L'autore stesso la cita col titolo Ὑπὲρ τῶν πολέμων λόγοι (*Libri sulle Guerre*), mentre i manoscritti le danno il titolo generico di *Storie* (Ἱστορίαι). L'opera, in otto libri, è concepita come una narrazione continua delle guerre di Giustiniano, con riferimento alle antecedenti: i primi due libri narrano le guerre contro i Persiani dal tempo di Anastasio I (491-518) al 549; il terzo e il quarto trattano la guerra d'Africa dall'invasione dei Vandali fino al 548; i libri dal quinto al settimo espongono le campagne contro gli Ostrogoti e varie invasioni barbariche nei Balcani fino all'inizio del 551. All'esposizione dei fatti di guerra si intrecciano frequentemente rappresentazioni della vita della capitale e di numerosi altri aspetti del governo giustinianeo. L'opera cosí costituita fu pubbli-

cata nel 551. L'ottavo libro, che doveva essere un completamento degli altri sette, comprendente gli eventi della seconda guerra persiana, quelli delle regioni danubiane e la fine della guerra in Italia, fino alla resa completa degli Ostrogoti (552), venne pubblicato nel 553. Procopio forniva cosí una storia generale dell'età giustinianea.

Accanto all'opera principale, lo storico di Cesarea ci ha lasciato uno scritto unico nel suo genere, che ha posto alla critica una infinità di problemi non tutti risolti né forse risolubili. Si tratta degli *Inediti* (Ἀνέκδοτα) o, come l'opera viene piú spesso indicata, *Storia segreta*, un libello che, secondo le dichiarazioni dell'autore stesso, doveva essere complementare dei *Libri sulle Guerre*, esponendo tutto ciò che in quei libri era stato taciuto per il timore delle rappresaglie dell'imperatore. È invece una velenosa requisitoria contro il governo di Giustiniano, a cui l'autore attribuisce tutte le calamità dell'impero, l'esosità del fiscalismo che angariava e spogliava le popolazioni, la crudeltà nelle persecuzioni religiose, le invasioni barbariche e persino i cataclismi naturali: inondazioni, carestie, peste vengono viste quali conseguenze dell'ira divina per i crimini perpetrati da Giustiniano. Inoltre l'autore sembra credere, certamente riferendo superstizioni popolari, che Giustiniano e Teodora siano non uomini, ma demoni incarnati per mandare in rovina l'umanità. Ma quel che ha reso forse particolarmente famosa l'opera, è il crudo, osceno realismo con cui Procopio alzava il velo sul passato torbido di Teodora, la quale prima di giungere al trono aveva esercitato il mestiere di ballerina e di prostituta. Né viene risparmiato Belisario, che pure è l'eroe dei *Libri sulle Guerre*: egli viene descritto come una marionetta nelle mani di una sposa infedele e corrotta, ottenebrato fino al punto da non accorgersi dei piú evidenti tradimenti della moglie. Se, come pare, gli *Inediti* furono scritti nel 550, essi sono contemporanei dei *Libri sulle Guerre* e dovevano rappresentarne il rovescio della medaglia. Ma Procopio non pensava, naturalmente, di pubblicarli: erano uno sfogo destinato ai posteri. La prima notizia che di essi abbiamo si trova nel Lessico *Suda*, che è del X secolo; piú tardi li cita soltanto Niceforo Callisto nel XIV secolo. Questo fatto, insieme con il diverso atteggiamento delle altre opere di Procopio, ha fatto pensare che l'opera fosse indebitamente attribuita a Procopio. Ma oggi la critica è quasi unanime nell'attribuire gli *Inediti* allo storico di Cesarea. E d'altra parte, se sembra innegabile che il libello sia ispirato da

astio e malevolenza contro Giustiniano e la sua cerchia, se appare indubbio che i fatti siano visti attraverso le lenti deformanti dell'odio, è altresí facilmente dimostrabile, anche attraverso testimonianze di altre fonti contemporanee, che il fondo dell'opera è veritiero e che Procopio in essa non si fa che l'eco di tendenze di opposizione alla politica giustinianea, scendendo invero a particolari che abbassano la sua statura di storico al livello del cortigiano protervo e malevolo che spettegola segretamente sulla vita privata dei suoi padroni, quando ciò può fare senza averne nocumento. L'opera tuttavia è utile, nel suo insieme, per la conoscenza dell'età di Giustiniano, specialmente per quel che riguarda la storia del costume, ma anche la storia economica e amministrativa, sí da costituire veramente un utile complemento dei *Libri sulle Guerre*, con cui è difficile per altro di coglierla in contraddizione, per quanto riguarda i fatti.

Accanto ai *Libri sulle Guerre* e agli *Inediti*, Procopio ci ha lasciato un'altra opera, a testimonianza del suo spirito contraddittorio: uno scritto *Sulle costruzioni* (Περὶ κτισμάτων) dell'età giustinianea. Nei sei libri che lo compongono, l'autore ci dà l'interminabile lista e talvolta la descrizione delle opere pubbliche elevate per volere di Giustiniano in tutto il territorio dell'impero: opere di fortificazione per assicurare i confini dello Stato, strade, ponti, dighe, acquedotti, castelli, fossati ecc. e inoltre opere in cui si esprimeva a un tempo il gusto per il fasto architettonico e lo zelo religioso dell'imperatore: costruzioni e restauri di chiese, di conventi, ospedali, asili di riposo, orfanotrofi. Di particolare importanza è il primo libro in cui vengon descritte le costruzioni di Costantinopoli, tra le quali spicca il tempio di Santa Sofia, ricostruito dopo la sedizione di Nica, del 532, la cui descrizione è di grande bellezza ed evidenza. Quest'opera pubblicata verso il 554, dopo, cioè, la composizione degli *Inediti*, mostra ancora un altro volto dello storico di Giustiniano: essa è tutta un panegirico in lode dell'imperatore, di cui egli aveva già detto tutto il male possibile. Dinanzi alla magnificenza delle opere di Giustiniano, l'autore mostra ammirazione e stupore: egli afferma che la sua penna non può descrivere la bellezza di questa o di quella opera superiore all'umano linguaggio; resta cosí sbalordito di fronte al numero ingente di opere realizzate dall'imperatore, che teme di tralasciarne qualcuna: lo commuovono i candidi marmi, le fughe delle alte colonne, gli ori abbaglianti dei mosaici. Ammira gli espedienti escogitati dal-

l'imperatore per la bonifica dei terreni malsani, per dare acqua a città tradizionalmente sitibonde; a Giustiniano attribuisce anche la soluzione di problemi tecnici che gli architetti invano avevan cercato di risolvere. Ma, prescindendo dalle smaccate adulazioni, al centro dell'opera stanno proprio le costruzioni, e ciò fa sí che questo scritto costituisca una fonte di primaria importanza sia per la storia dell'arte, sia per la geografia e la topografia di quell'epoca, sia, ancora, per la conoscenza del sistema di fortificazioni di cui l'impero si circondò in quel tempo.

Si è cercato di trovare i motivi del diverso atteggiamento di Procopio nei riguardi di Giustiniano e anche di Belisario, nelle sue varie opere, e, in mancanza di dati obiettivi o non contenti di essi, si sono formulate varie ipotesi, che non mette conto riferire. Perché, anche se esse cogliessero il vero, poco aggiungerebbero alla comprensione dell'opera procopiana, che rispecchia con notevole fedeltà la realtà contraddittoria dell'età di Giustiniano.

Procopio è il primo storico bizantino di notevoli dimensioni formatosi alla scuola della grande storiografia classica. La lettura degli storici antichi e la preparazione letteraria acquisita nelle scuole di retorica costituiscono la solida base su cui si sovrappone l'interessante esperienza diretta della realtà che la sua posizione accanto a Belisario gli consentiva di fare. Nella sua opera si sente l'influenza dei maggiori storici greci, di Erodoto, Tucidide, Senofonte, Polibio, Diodoro, Appiano: i loro scritti sono stati per Procopio non soltanto modelli di lingua e di stile, ma anche di metodo, di tecnica della ricerca, di costruzione e di esposizione della sua opera. Ma egli segue soprattutto Erodoto e Tucidide. Piú facilmente attingibile è la vasta curiosità, l'ampiezza della narrazione, il bisogno di compiutezza della storia erodotea: al racconto delle guerre di Giustiniano egli aggiunge non soltanto gli avvenimenti interni dell'impero, ma anche tutte le possibili informazioni sui popoli che vi si trovano coinvolti e sulle terre da loro abitate. Erodoteo è il suo spiccato interesse per la geografia e l'etnografia. Le descrizioni geografiche e topografiche abbondano, sono generalmente lucide e precise e danno quasi sempre l'impressione dell'esperienza diretta, dell'« autopsia »: sia quando descrive località di quasi tutta l'Italia che fu il terreno della guerra condotta da Belisario: l'altopiano del monte Aurasio, la via Appia, Benevento, il Vesuvio, la gola del Furlo ecc., o ci dà la posizione topografica di Urbino, Orvieto, Osimo ecc.; sia

quando parla di regioni del mar Nero, di cui dà persino tentativi di misurazione, o di altri luoghi dell'Oriente o dell'Occidente.

Ancora piú interessanti sono gli ampi ragguagli etnografici che Procopio, sulla scia di Erodoto, offre di popolazioni barbariche sconosciute o quasi ignote che circondano l'impero. Egli tratta ampiamente degli usi, dei costumi e della religione dei Persiani, dei popoli germanici: Vandali, Franchi, Langobardi, Gepidi, dei Mauri, degli Tzani, abitanti presso il fiume Phasis, degli Etiopi, degli Omeriti; a lui dobbiamo interessanti notizie sui popoli abitanti intorno al mar Rosso, nelle regioni del Caucaso, nelle steppe della Russia e nei territori danubiani. E si ha quasi sempre l'impressione che le notizie siano derivate da visione diretta o provenienti da buona fonte. Solo occasionalmente lo storico dà prova di scarsa acribia, ponendoci innanzi a notizie strane e fantastiche o raccolte con scarso discernimento, come quando ci presenta un'isola che egli distingue della Britannia e che chiama « Brittia », nella quale sembrano confondersi Inghilterra e Yutland e in cui son collocati Angli, Frisoni e Bretoni. Ma quando aggiunge la leggenda che là vanno a finire le anime dei morti, lo storico si preoccupa subito di dirci che tale notizia è dovuta a uomini di quel paese e che a lui fa l'impressione di effetto di sogni: la riferisce per amore di compiutezza.

Verso le popolazioni barbariche Procopio non dimostra come Erodoto, quella simpatia che era diventata topica nell'etnografia classica. Solo i Goti d'Italia circonda d'un certo alone di grandezza e di nobiltà. Di imitazione erodotea è anche il gusto di accogliere prodigi, miracoli, oracoli, profezie che riferisce, pur mostrando per essi scetticismo: è un mezzo retorico per fingere l'ingenuità erodotea.

Piú difficile era imitare Tucidide, e difatti l'imitazione tucididea è in Procopio puramente formale ed esteriore. Del grande storico antico manca a Procopio la profondità di pensiero, l'interesse scientifico. Tucidide cerca di penetrare profondamente nelle cause degli eventi, escludendo ogni metafisica e ogni irrazionalità, fissando i fattori storici in costanti ricorrenti e prevedibili, che risiedono nella natura stessa degli uomini. La storia cosí diventa « κτῆμα ἐς αἰεί », possesso che va al di là delle contingenze temporali. La « tyche » non è potenza divina, che presieda irrazionalmente ai fatti umani, ma soltanto un limite alle previsioni umane che possono scontrarsi con eventi naturali imprevisti, con l'imponderabile. Ma la sua

funzione è limitata a favore del calcolo razionale. In Procopio sembra invece che le vicende umane siano dominate dall'irrazionalità, quantunque egli inclini talvolta verso un teismo vagamente cristiano e persino verso una credulità superstiziosa. Cosí, talora i fatti umani sembrano retti dalla « tyche » senza nessun criterio razionale:

Quando la fortuna vuole elevare qualcuno, realizza le proprie decisioni al momento opportuno, nulla potendo resistere alla sua volontà. Né essa bada ai meriti dell'uomo né si cura di ciò che è giusto o di ciò che non lo è, e poco le importano le piú violente maledizioni degli uomini... essa mira al suo obiettivo.

(*Sulle guerre*, II, 10).

E la fortuna si manifesta capricciosa, invidiosa, cieca. Altre volte invece la « tyche » sembra identificarsi con Dio e par quasi che Procopio accetti la concezione della storiografia cristiana per cui ogni evento si inserisce nei disegni della Provvidenza:

Non come pare agli uomini, ma secondo la volontà di Dio sono amministrate le cose umane: il che *tyche* soglion chiamare gli uomini, poiché essi non sanno per qual motivo gli eventi procedono come loro si manifestano. E a ciò che sembra irrazionale si suol dare il nome di *tyche*.

(*Sulle guerre*, IV, 12; *Ined.* 4)

Ad affermazioni di tal genere quasi sempre aggiunge, come a manifestare il suo scetticismo:

Ma di tali cose ciascuno pensi come gli piace.

Per questa sua posizione scettica Procopio piú che a Tucidide può accostarsi a Polibio: come in Polibio, in lui coesistono e si scontrano contrastanti concezioni sopravvissute dall'ellenismo che restano inconciliabili nella sua mente incapace e di pensiero filosofico e di adesione piena alla religione. Cosí, egli ignora del tutto il valore sociale e politico del cristianesimo, né si rende conto dei riflessi che nella politica imperiale hanno i contrasti dogmatici e i dissensi interni della Chiesa. Accennando alle controversie dogmatiche, egli afferma:

Quantunque io sappia su che cosa vi fosse controversia, non starò a riferirne; poiché a me sembra folle stoltezza investigare la natura di Dio, quale che essa sia. All'uomo nemmeno le cose umane sono, io credo, esattamente comprensibili: ancor meno quanto riguarda la natura di Dio. Siano dunque da me queste cose passate sotto silenzio a scanso di pericolo, almeno per non toglier fede a ciò che è venerato. Io nient'altro intorno a Dio potrò dire se non che egli è del tutto buono e che ogni cosa ha in suo potere. Ma di tali cose ciascuno, sacerdote o laico, dica come gli piace intenderle.

(*Sulle guerre*, V 3, 6 s.)

È questa una confessione di scetticismo, cui si mescola una punta di pragmatismo: « per non toglier fede a ciò che è venerato ».

Ma quanto sia puramente formale l'imitazione tucididea di Procopio lo dimostra il proemio ai *Libri sulle Guerre*, calcato superficialmente su quello di Tucidide. Lo storico ateniese aveva detto: « Ma se quanti vorrano veder chiaro negli avvenimenti passati e in quelli che, nel futuro, secondo la costante della natura umana (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον), avranno con essi somiglianza e analogia, giudicheranno utile [la mia storia], ciò sarà per me sufficiente: essa è un acquisto eterno piuttosto che una declamazione per un uditorio momentaneo » (I, 22, 4). Tucidide affermava la validità scientifica della sua opera, il suo valore di conoscenza, che poggiava, secondo lui, sull'esistenza di leggi costanti che regolano la vita umana (« τὸ ἀνθρώπινον »), cosí come leggi costanti, la cui conoscenza è scienza, regolano i fenomeni della natura. Procopio parafrasa e banalizza le parole di Tucidide:

Il ricordo di tali fatti egli [lo storico] ritenne sarebbe stato di grande importanza e di sommo giovamento sia ai contemporanei sia ai posteri, semmai anche in futuro il tempo spingesse gli uomini in circostanze simili. Poiché a coloro che faran guerre o che altrimenti lotteranno l'esposizione di eventi storici simili potrà procurare una qualche utilità, da una parte svelando come andarono a finire per gli antenati simili casi di lotta, dall'altra indicando larvatamente, a chi ben consideri, quale conclusione probabilmente avrà la situazione presente.

(*Sulle guerre*, I 1, 1-2)

Qui è scomparsa ogni esigenza scientifica e filosofica: Procopio non è sfiorato neppure dall'idea che nella storia si possa cercare di conoscere l'uomo e le leggi della sua essenza,

una forma obiettiva di legge universale piú alta e profonda. La sua storia ha scopi immediatamente pratici: è scritta per i soldati di oggi e di domani, quasi come esemplificazione di fatti di guerra. Del resto, che Procopio non intendesse la profondità della concezione tucididea, lo provano i proemi delle altre due sue opere, dove la storia appare nella deteriore concezione moralistica di « magistra vitae ». Negli *Inediti*, lo storico dichiara di aver avuto perplessità ad esporre gli atti malvagi dei governanti pensando che

> ciò non sarà utile ai posteri, poiché conviene che gli atti piú malvagi rimangano ignoti nel futuro piuttosto che diventino desiderabili giungendo alle orecchie dei tiranni. Alla maggior parte dei potenti facile è per stoltezza l'imitazione della malvagità dei predecessori e piú agevole riesce sempre rivolgersi verso gli errori commessi dagli antenati. Ma poi, a scrivere la storia di questi fatti m'indusse il pensiero che ai futuri tiranni sarà manifesto che essi dovranno aspettarsi la punizione delle loro malefatte, come è accaduto a uomini di tal genere. E poi il pensiero che le loro azioni e i loro atti rimarranno scritti per sempre forse li renderà piú esitanti a commettere il male... Inoltre, anche per coloro che per caso dovessero subire simili cose da parte dei tiranni, non sarà del tutto infruttuoso questo racconto. Sogliono gli sventurati consolarsi al pensiero che non soltanto su di loro si è abbattuta la sventura.
>
> (*Ined.* 1)

Nel proemio dello scritto *Sulle costruzioni*, ai luoghi comuni della retorica si aggiunge l'adulazione per il sovrano:

> Spesso ho tra di me considerato quanti e quali beni sogliono derivare alle città dalla storia: essa trasmette ai posteri il ricordo degli antenati e lotta col tempo che cerca di far cadere nell'oblio le imprese; alimenta sempre la virtú dei lettori con le lodi e alla malvagità si oppone senza tregua, ad essa opponendo il suo vigore. Perciò noi non dobbiamo avere altra cura se non che i fatti sian resi manifesti insieme con i loro autori... Inoltre la storia dimostra che i sudditi beneficati sono stati riconoscenti verso i benefattori... ne rendono immortale la virtú alla memoria dei posteri: e perciò molti dei posteri divengono migliori emulando la gloria degli avi e, come è naturale, evitano un tenore di vita scellerata per il grave timore dell'infamia.
>
> (*Costruz.* I, 1)

Qui si vede chiaramente quale abisso vi sia tra Tucidide e

Procopio: la storia non soltanto è diventata banalmente maestra di morale, ma è anche stata degradata a panegirico del sovrano.

L'imitazione di Tucidide si rivela soltanto esteriore anche nell'uso dei discorsi che abbondano in entrambi gli storici. Ma Tucidide anche nei discorsi fa opera di storia: attraverso di essi, nel porre di fronte differenti punti di vista — non a caso in genere i discorsi sono delle « antilogie », cioè dei duelli oratori —, lo storico pone di fronte considerazioni antinomiche sulle situazioni sí da ricavarne un'immagine quanto piú possibile obiettiva e completa delle forze che si trovano in gioco. E perciò i discorsi di Tucidide sono aderenti ai fatti narrati, improntati a un realismo che è fatto di concretezza e che rifugge da ogni genericità. Anche mediante i discorsi Tucidide cerca di raggiungere il suo obiettivo scientifico, di conoscenza: scoprire cioè attraverso la varietà e la molteplicità degli eventi, un gioco di forze che appartiene alle leggi eterne dell'agire umano; ricavare dai fatti singoli il tipico che da essi si può enucleare. I discorsi di Procopio sono invece, nella maggior parte dei casi, delle esercitazioni declamatorie, in cui lo storico scade nel retore. Anch'essi sono spesso a coppie ma, tra genericità, luoghi comuni e massime, discutono dei vantaggi e degli svantaggi di un'azione quasi sempre sotto l'aspetto moralistico. E tornano sempre gli stessi temi: il rapporto tra ardimento e prudenza, la giustizia che garantisce la vittoria, il bisogno e la fame che spronano all'audacia; si sentenzia continuamente che sbagliare è proprio dell'uomo, che tutto dipende dal saper cogliere il momento propizio, che Dio aiuta i giusti e punisce i malvagi, che le cose umane sono una mescolanza di felicità e d'infelicità. In tutto ciò si sente la scuola di retorica lontano un miglio. Solo eccezionalmente i discorsi completano la narrazione aggiungendovi notizie nuove o illuminano una situazione o caratterizzano i personaggi che li pronunciano. Talora inoltre Procopio pone in bocca al suo oratore il proprio pensiero, la propria critica.

L'opera di Procopio, dunque, posta di fronte ai suoi modelli rivela i limiti della personalità del suo autore. A Procopio mancano le idee direttrici che possano dare un senso agli eventi; inoltre egli è completamente sordo anche ai problemi sociali. Vissuto negli ambienti militari, è rimasto fuori dal gioco della politica e, pur dandoci negli *Inediti* un quadro molto interessante dei conflitti sociali, è incapace di spiegare le cause dei mali fondamentali che travagliano lo Stato. Del-

l'attività politica di Giovanni di Cappadocia, che cercò di dare la massima resa alle forze contributive degli amministrati, semplificando la macchina burocratica ed eliminando gli abusi nell'interesse dei privati; che ingaggiò una lotta ad oltranza contro la disgregazione feudale dell'impero e, quindi, contro i ricchi e i potenti, Procopio non sa vedere che i lati negativi, mostrando di aderire alla stessa mentalità della classe dirigente.

Della rivolta di Nica, che fu provocata dalla politica di Giovanni di Cappadocia, Procopio fa un'esposizione precisa, attenta a uomini e cose, ma non sa vederne le ragioni profonde: si accontenta di coglierne il movente immediato, il piú semplice, negli odî delle fazioni del circo. Ora, se su questi fatti di politica interna Procopio può ritenersi espressione della classe dirigente bizantina, la sua incapacità a comprendere fatti sociali la manifesta chiaramente nell'interpretazione che egli dà del movimento rivoluzionario mazdakita, che il re persiano Kavadh cercò di attuare in Persia. Il mazdakismo fu un movimento di origine religiosa zoroastriana che predicava l'uguaglianza di tutti gli uomini, l'abolizione della proprietà e delle classi, dell'eredità e della famiglia. Dell'ideologia comunistica mazdakita Procopio non coglie che un dato esteriore, l'aspetto piú coloristico: la comunità delle donne, e aggiunge subito: « e ciò non piacque affatto alle masse ». Dall'accenno di Procopio si ricaverebbe che il popolo, che doveva essere il beneficiario del comunismo mazdakita e delle riforme di Kavadh, fosse ad essi avverso. Sono gli autori arabo-persiani che ci dicono che Mazdak fu « l'apostolo di Zaradust tra il basso popolo » (Mazzarino).

Procopio non ha nemmeno ideali politici che illuminino la sua storia. Nella posizione critica riguardo al governo e ai potenti del tempo, nella implacabile requisitoria contro l'amministrazione imperiale, egli sembrerebbe collegarsi all'antica tradizione senatoriale del I secolo e lo si potrebbe accostare anche a Tacito. Ma del patrizio romano avverso ai Cesari gli mancano la grandezza morale e, soprattutto, l'ideale politico per cui combattere. Tacito in tutta la sua opera ha sempre presente l'antica libertà perduta della repubblica romana e all'ideale di essa ispira la sua critica. Procopio non ha nulla.

Se Procopio si sforza di scrivere nel greco attico di Tucidide e ne adotta, per quanto è possibile, la fraseologia e il lessico, egli tuttavia non sfigura i fatti che narra per aderire al suo modello. La descrizione della peste del 542, anche se segue la linea di composizione di quella di Tucidide, mostra

l'indipendenza di Procopio e rivela in lui il testimone oculare: egli dà un quadro clinico e una descrizione della sintomatologia del morbo differenti da quelli di Tucidide e aggiunge delle riflessioni sui danni causati dal male, sulla desolazione e sui mutamenti conseguitine.

Il maggior pregio di Procopio sta appunto in questo, nella sua preoccupazione di esporre gli avvenimenti cosí come egli li ha conosciuti, e questa preoccupazione ha il sopravvento sulla sua formazione retorica, sull'imitazione dei modelli. Là dove egli racconta fatti o cose da lui visti riesce sobrio, efficace e preciso, e non di rado domina la materia con qualità di abile narratore che plasma il racconto in modo da dare evidenza alle immagini piú significative, ai particolari piú importanti. Soprattutto le descrizioni di battaglie son condotte da Procopio con la perizia di chi sa dominare la materia del racconto, con la ricca abbondanza di particolari che sa cogliere chi agli avvenimenti ha assistito personalmente dalla posizione piú adatta o ha raccolto con cura informazioni da coloro che erano nelle condizioni migliori per darle: ambasciatori imperiali o barbari, funzionari, generali, ecclesiastici o notabili che negli eventi avevano avuto una qualche parte. E se anche tali descrizioni son condotte secondo una topica, la topica rimane solo nello schema: in esse nulla vi è di retorico o di generico: è la realtà direttamente osservata che le rende vive ed evidenti. È merito di Procopio se le lotte sostenute dagli ultimi re goti sono circondate da un alone di tragica leggenda: la narrazione della battaglia di Busta Gallorum cui seguí la morte di Totila o quella della battaglia del Monte Lattario con la visione eroica di Teia che combatte con lo scudo coperto di frecce, sono pagine che si imprimono nell'animo del lettore in maniera indelebile.

Grande è stata la fortuna di Procopio. Egli stesso all'inizio dell'ultimo libro *Sulle Guerre*, che fu pubblicato due anni dopo gli altri, afferma con orgoglio che la sua opera era già nota in tutto l'impero romano. Del resto, che l'opera di Procopio abbia incontrato approvazione e consensi lo dimostra il fatto che trovò immediati continuatori in Agatia, Menandro e Teofilatto. Menandro cosí manifesta la sua ammirazione per lo storico di Giustiniano: « Non mi sarebbe possibile né del resto gradito, opporre la mia lampada allo splendente getto di luce del suo racconto » (frg. 27). E Fozio, nel IX secolo, ricorderà la « gloria eternamente duratura » (*Bibl.*, cod. 160) di Procopio. Piú tardi, nella prima metà del XVI secolo, sulle

orme di Procopio, conosciuto attraverso traduzioni latine, narrerà le vicende della guerra gotica, in versi sciolti italiani, Gian Giorgio Trissino.

PIETRO PATRIZIO

Se, indubbiamente, è l'opera di Procopio a fornire ai posteri la rappresentazione piú illuminante e adeguata dell'età di Giustiniano, è tuttavia doveroso notare che in quell'età vi fu un'attività storiografica sorprendente che quella rappresentazione rende piú perspicua e piú varia, anche se soltanto frammenti sono a noi giunti dei frutti di tanta operosità.

Una delle personalità di maggiore evidenza è Pietro Patrizio, un diplomatico che raggiunse e tenne per un quarto di secolo l'altissima carica di « magister officiorum », carica che comportava a un dipresso le odierne funzioni congiunte dei ministri dell'Interno e degli Esteri. Egli, nato a Tessalonica, aveva cominciato, come Procopio e molti altri, col far l'avvocato a Costantinopoli, ove s'era distinto per la sua eloquenza e aveva conquistato il favore dell'imperatrice. Era entrato cosí nella cancelleria imperiale. Nel 534, veniva inviato come ambasciatore alla corte di Ravenna con l'incarico di condurre le non facili trattative con gli Ostrogoti. Dal 538, per i suoi meriti diplomatici, fu elevato alla carica di « magister officiorum », e da allora consacrò molta parte della sua attività diplomatica alle relazioni dell'impero con la Persia, ma lo si trova anche nei negoziati che Giustiniano ebbe col papato. Alla corte persiana di Ctesifonte egli riceveva favorevole accoglienza dal re Cosroe e, nell'ultima importante ambasceria del 562, il gran re gli rese omaggio per la sua preparazione filosofica e per la sua eloquenza. La sua attività di alto burocrate lo aveva reso ricco. Dalle accuse dei suoi avversari, di cui si fa eco Procopio, si sa che egli possedeva grandi cave di pietra e immensi latifondi. La sua morte dovette essere contemporanea a quella di Giustiniano (565).

Pietro seppe affiancare alla sua attività politica e diplomatica brillante un'operosità letteraria, della cui importanza solo in parte possiamo renderci conto, per il fatto che della sua produzione non ci son giunti che dei frammenti, anche se di notevole estensione. Egli aveva composto un'opera storica (Ἱστορίαι) che trattava il periodo dal secondo triumvirato

(43 a. C.) alla fine dell'imperatore Giuliano. Dai frammenti conservati, il merito di Pietro sembra consistere nell'aver egli inserito, nel racconto degli eventi, ricalcato su quello dei suoi predecessori, importanti informazioni tratte da documenti degli archivi imperiali.

Molto piú interessante doveva essere l'opera a cui Pietro aveva dedicato grandi ricerche, il trattato sulla storia e sul funzionamento del « magisterium officiorum » (Περὶ πολιτικῆς καταστάσεως). In esso la sua attività ministeriale si incontrava coi suoi interessi culturali. Sembra che egli nutrisse un particolare interesse per le funzioni di maestro delle cerimonie inerenti alla sua carica e che abbia fatto studi profondi negli archivi per ristabilire l'antico splendore della corte e della vita protocollare. Dell'opera ci son rimasti tredici capitoli inseriti nel *Libro delle Cerimonie* dell'imperatore erudito Costantino Porfirogenito (libro I, capp. 84-95): essi riguardano il cerimoniale di corte e vi sono inseriti dei processi verbali di cerimonie del V e VI secolo, che dovevano certamente costituire degli esempi da seguire. È probabile che l'opera consistesse, in gran parte, nella raccolta di documenti: essa testimonia dell'interesse storico-antiquario del suo autore in particolare e del periodo giustinianeo in generale, che tendeva a restaurare in tutto — anche se a suo modo — l'antico splendore dell'impero e a codificare, e quasi imbalsamare, gli usi e i costumi del passato.

Ma di estremo interesse sarebbe certamente stata l'opera nella quale probabilmente il grande diplomatico dell'età giustinianea aveva narrato minuziosamente le sue missioni. Di quest'opera potrebbe dare idea il notevole estratto che fornisce lo storico Menandro, attraverso il quale noi abbiamo le piú ampie e precise informazioni sui negoziati tra l'impero e la Persia del 561-62, in cui Pietro trattò la pace con la Persia come rappresentante dell'imperatore. Anche in quest'opera sembra che Pietro abbia seguito il solito metodo di inserire nel racconto gli atti ufficiali e i processi verbali. È veramente grave perdita che quest'opera non ci sia pervenuta: essa avrebbe forse illuminato di luce piú chiara l'età di Giustiniano. Pietro, infatti, per la sua partecipazione attiva alla vita politica, ben piú importante di quella di Procopio, poteva scrivere la storia dell'impero con profonda conoscenza delle cause. Ma è probabile che la sua opera sia naufragata per ragioni stilistiche; l'inserimento molto frequente di documenti doveva togliere all'opera

l'uniformità stilistica che si richiedeva anche nell'opera storica, considerata ancora come « opus oratorium maxime ».

GIOVANNI LAURENTIO LIDO

Accanto a Pietro Patrizio merita di essere ricordato Giovanni Laurentio Lido, il quale rappresenta nella letteratura dell'età giustinianea la burocrazia imperiale vera e propria. Nato a Filadelfia, in Lidia, nel 490, venne a Costantinopoli nel 511 per compiervi gli studi e poi entrare nell'amministrazione. Mercé la protezione del suo corregionale, il prefetto del pretorio Zotico, divenne funzionario della prefettura del pretorio e, piú tardi, per la sua conoscenza del latino, ebbe anche una cattedra nell'università della capitale. Andò in pensione nel 551 o nel 552. Si ignora l'anno della sua morte.

L'attività letteraria di Giovanni Laurentio Lido appartiene agli ultimi anni della sua vita. Lo scritto *Sui mesi* (Περὶ μηνῶν) è una compilazione erudita sul calendario e sulle feste romane. L'altro *Sui segni celesti* (Περὶ διοσημειῶν), egualmente compilativo, è importante per la conoscenza dell'astrologia antica e delle superstizioni che circondavano i fenomeni metereologici. Ma l'opera piú propriamente storica è il trattato *Sulle Magistrature dello Stato* (Περὶ ἀρχῶν τῆς Ῥωμαίων πολιτείας). Esso comprende tre libri: il primo tratta dell'età regia e repubblicana, il secondo si riferisce all'epoca imperiale e traccia la storia delle piú importanti magistrature; il terzo, che si estende piú degli altri due, è tutto dedicato alla prefettura del pretorio: di quest'ufficio, in cui l'autore aveva fatto tutta la sua carriera, egli scrive con entusiasmo, esaltandone le antiche prerogative. Ma l'interesse maggiore dell'opera risiede forse nelle ampie notizie che Giovanni dà su se stesso e sulla sua carriera, le quali gettano viva luce su tutto l'ambiente burocratico bizantino: di Giovanni di Cappadocia, di cui fu subalterno, descrive minuziosamente tutti gli eccessi e le prepotenze, tracciando un atto di accusa che completa quello di Procopio e che testimonia dell'immoralità della burocrazia nell'età di Giustiniano.

L'opera di Giovani Lido è l'opera di un pedante, il cui interesse sta soprattutto nella quantità di notizie e di citazioni di opere che sono oggi perdute: l'autore mostra una grande erudizione, anche se mal digerita e male esposta e la sua opera

è valida espressione degli interessi antiquari di questo periodo. Il trattato *Sulle magistrature*, accanto a quello di Pietro Patrizio, è di capitale importanza per la storia amministrativa dell'impero.

SCRITTI DI POLITICA: AGAPÌTO, DIALOGO « SULLA SCIENZA POLITICA »

Nell'ambito della retorica tradizionale di tipo isocrateo si muove, invece, Agapito, diacono di Santa Sofia ai tempi di Giustiniano. Il suo scritto, che porta il titolo di *Esposizione di capitoli parenetici* (Ἔκθεσις κεφαλαίων παραινετικῶν), consta di 72 brevi capitoli ammonitori ordinati secondo un acrostico che esprime il nome dell'imperatore Giustiniano, a cui l'opera era dedicata, e quello dell'autore. Sembra che l'opera sia stata composta quando Giustiniano da poco era asceso al trono (527). I singoli capitoli non hanno connessione fra di loro, ma contengono precetti generici di saggezza morale, religiosa e politica, ispirati ad autori pagani, soprattutto all'orazione di Isocrate *A Nicocle*, principe di Cipro, la quale costituisce il modello classico del genere; ma anche ai Padri della Chiesa, particolarmente a Basilio e a Gregorio di Nazianzo.

L'*Esposizione* di Agapito è uno dei piú antichi esempi medievali di quel genere di letteratura che va sotto il nome di « Speculum principis » (genere cui appartiene anche il capolavoro del Machiavelli, *Il Principe*), che ebbe immensa fortuna sia nel mondo orientale sia in quello occidentale. Essa, nel mondo bizantino, incontrò grande favore e larghissima diffusione anche nell'insegnamento scolastico. Determinarono la sua fortuna da una parte il suo contenuto aderente all'ortodossia politica e alla morale corrente, dall'altra — e specialmente — la purezza della lingua, la forma sentenziosa dei precetti, la ricchezza di espedienti retorici: vi abbondano antitesi, isocola e assonanze e la struttura del periodo è oggetto della massima cura. Ma l'interesse per questo scritto ha oltrepassato i limiti del medioevo: nel XVI secolo ebbe ben venti edizioni e il re di Francia Luigi XIII su di esso imparò il greco e ne fece una traduzione in francese.

Piú importante, forse, sarebbe stato per la storia delle teorie politiche del mondo bizantino il dialogo *Sulla scienza po-*

litica (Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης) di cui, nel 1827, pubblicò frammenti il cardinale A. Mai (*Scriptorum Veterum Nova Collectio*, II, 575-609). Il Mai suggeriva la possibilità che il dialogo potesse identificarsi con l'opera di Pietro Patrizio Περὶ πολιτικῆς καταστάσεως, ma tale identificazione resta assai incerta per la diversità degli argomenti che sembra fossero trattati nelle due opere: Pietro trattava concretamente di istituzioni e non di teoria politica. Piú probabile sembra, quantunque offra difficoltà, un'altra identificazione suggerita dallo stesso editore dei frammenti, che, cioè, si possa trattare dello scritto *Sulla politica* (Περὶ πολιτικῆς) conosciuto e presentato da Fozio nel codice 37 della sua *Biblioteca*. Il trattato di cui parla Fozio era anch'esso in forma dialogica e comprendeva sei libri in cui venivano introdotti a parlare due personaggi, il patrizio Menas e il referendario Tomaso, menzionati da documenti legali del regno di Giustiniano e che sembrano connessi con l'opera di codificazione giustinianea. Essi proponevano, in polemica con le teorie della *Repubblica* di Platone, una nuova forma di governo che doveva contemperare le forme semplici di monarchia, aristocrazia e democrazia, prendendo quanto ciascuna di esse realizza in sé di meglio.

Tuttavia la teoria di una costituzione mista è del tutto assente dal dialogo, qual è pubblicato dal Mai. I frammenti che ci son giunti appartengono al IV e al V libro dell'opera: quelli del IV trattano di arte militare; quelli del V si occupano della monarchia e dell'« imitatio Dei » che è considerata essenziale di questa forma di governo. Per ciò appunto l'identificazione con l'opera ricordata da Fozio resta problematica.

Comunque, il dialogo sembra molto verisimilmente appartenere al secolo di Giustiniano, soprattutto per la conoscenza di opere latine (oltre che greche) che l'autore dimostra: egli conosce il *De republica* e le *Tusculane* di Cicerone, cita Giovenale e « l'etrusco Firminus », che forse è Frontino, lo scrittore di arte militare dell'età di Domiziano. Tali conoscenze di letteratura latina non sono possibili dopo il VI secolo. Ma l'autore del dialogo ha anche presenti i dialoghi di Platone e i *Memorabili* di Senofonte e, nella sua concezione della monarchia, sembra ispirarsi alla teologia politica di Eusebio di Cesarea. La forma del dialogo è piú vicina alla ciceroniana che alla platonica.

GLI ALTRI STORICI: AGATIA, MENANDRO, NONNOSO, TEOFANE DI BIZANZIO, GIOVANNI DI EPIFANIA, EVAGRIO SCOLASTICO

La prova maggiore del successo letterario e dei consensi ottenuti dall'opera storica di Procopio, e particolarmente dai suoi *Libri sulle Guerre*, è il fatto che essa diede inizio a una serie di opere che la continuano fino al periodo di Eraclio, fino a quando, cioè, non si spense la fioritura culturale del periodo giustinianeo.

Continuatore diretto di Procopio è Agatia Scolastico, originario di Mirina, in Eolide di Asia. Era nato verso il 532, aveva compiuto i suoi studi ad Alessandria e poi aveva completato la sua formazione con lo studio del diritto a Costantinopoli. Nella capitale esercitò l'avvocatura (« σχολαστικός » indica appunto la sua professione di « causidico ») piú per necessità che per inclinazione, appassionato com'era per gli studi letterari e per la poesia. Nella poesia, appunto, egli fece le sue prime prove, componendo dei carmi su miti erotici sotto il titolo di *Daphniaka* (per noi perduti) e mettendo insieme una raccolta di epigrammi in sette libri: il *Ciclo*, in cui figuravano, accanto ai propri, quelli dei contemporanei. Questa silloge è importante nella storia dell'epigramma greco: contro l'uso delle precedenti raccolte in cui gli epigrammi eran disposti in ordine alfabetico, i libri del *Ciclo* di Agatia raccoglievano ciascuno epigrammi di un determinato argomento. Sarà poi l'ordine che seguirà, nel X secolo, Costantino Cefala, la cui raccolta è alla base dell'*Antologia Palatina*. I cento epigrammi di Agatia che ci son pervenuti rivelano il letterato, talora pedante talora grazioso, che si attarda sui motivi tradizionali già consacrati nel genere dall'ellenismo, ma quelli d'amore rivelano sentimenti veri e sentiti. Nella metrica, nel lessico e nello stile si sente l'influsso nonniano.

Non sappiamo quale occasione lo abbia spinto piú tardi a dedicarsi alla storia. Nell'opera *Sul regno di Giustiniano* (Περὶ τῆς Ἰουστινιανοῦ βασιλείας), egli tratta, in cinque libri, gli eventi dal 553 al 559, continuando l'esposizione dei fatti al punto in cui si era arrestato Procopio. Egli narra quindi le ultime vicende dei Goti, dopo la sconfitta e la morte del valoroso Teia, le campagne di Narsete contro i Franchi e gli Alamanni in Occidente; ma il suo interesse è soprattutto rivolto all'Oriente e particolarmente alla Persia. Le informazioni sul mondo iranico egli le trae da fonti persiane, tradotte

per lui da un amico, Sergio, ed esse vanno dalla storia politica a quella dei mutamenti religiosi, alla vita pubblica e privata. Meno informato sembra invece sul mondo occidentale: il giudizio famoso che egli dà sui Franchi, di cui celebra i costumi civili e umani, l'amore per la giustizia e per la patria, l'assenza di discordie interne e di guerre civili, giudizio che diverge da quelli dei contemporanei, che vedono in essi invece delle genti selvagge, è frutto di scarsa informazione o, piú probabilmente, è dovuto alla idealizzazione di genti barbariche, topos comune della etnografia classica.

Agatia ha per modello Procopio, ma è a lui inferiore per capacità critiche, per ampiezza di interessi e per attitudine a dominare la materia. Egli è piú retore che storico: dà ampio sviluppo ai discorsi dei suoi eroi, che sono naturalmente fittizi; le descrizioni delle sue battaglie, a differenza di quelle di Procopio, sono ampie e abbondanti ma fabbricate su topoi e mancano di concretezza, di conoscenza dell'arte militare, di esattezza. Gli aneddoti e le digressioni abbondano. Agatia era certamente cristiano, ma nella sua opera non fa riferimenti al cristianesimo. A differenza di Procopio, esclude la « tyche » come operante nella storia. Lo stile è pieno di flosculi poetici, di figure e di locuzioni arcaizzanti, di citazioni erudite. Resta tuttavia notevole per il suo valore storico, poiché egli ci dà notizie militari, geografiche e politiche per cui non abbiamo altre fonti.

L'opera di Agatia è rimasta incompleta: essa, cosí com'è, costituisce una specie di prefazione alla storia del regno del successore di Giustiniano, Giustino II (565-78). Forse fu interrotta dalla morte prematura dell'autore avvenuta verso il 580. Fu continuata e imitata da Menandro Protettore, che scrisse sotto il regno di Maurizio (582-602). Egli proveniva da famiglia della capitale e nella sua giovinezza aveva compiuto, come di solito, gli studi giuridici; disdegnando però di fare l'avvocato, si era abbandonato alla vita scapestrata del circo e del teatro. Fu l'imperatore Maurizio che lo salvò da quell'ambiente e lo ammise a corte. L'epiteto « protettore » indica che egli raggiunse alte cariche militari, che probabilmente lo portarono nelle province dell'impero, dove egli poté assumere conoscenza diretta dei rapporti tra l'impero e gli altri popoli. È probabile che egli sia morto poco prima del suo sovrano (602).

Della *Storia* (Ἱστορία) di Menandro abbiamo soltanto un buon numero di frammenti conservatici particolarmente nelle compilazioni di Costantino Porfirogenito, da cui si può apprezzare il valore dell'opera. Essa comprendeva otto libri e narrava gli eventi dal 558 al 582, quelli cioè del periodo poco felice dei regni di Giustino II e di Tiberio II e Sofia. Si collegava quindi all'opera storica di Agatia, che cercava anche di imitare, ma si ispirava nello stesso tempo a Procopio, che era già diventato un « classico ». Anche gl'interessi di Menandro sembrano concentrati particolarmente sulle cose d'Oriente e sui movimenti degli Avari e degli Slavi ai confini danubiani; scarsi sono invece per l'Occidente e anche per la vita della capitale. Importanti le notizie che egli ci dà sugli Unni Utiguri e Cutriguri, sugli Avari e sui Turchi, notizie che riguardano non soltanto l'espansione di queste genti e le loro conquiste, ma anche i loro usi e i loro costumi: geografia ed etnografia dei popoli barbarici sono oggetto di particolare interesse per Menandro, come erano state per i suoi modelli. Ma egli sente incombere sull'impero la minaccia dei barbari, che profondamente lo rattrista, e il suo giudizio su di essi non è velato da alcuna topica idealizzatrice:

> Feroce e inconsistente è la loro natura, e sono sempre pronti alle risse e alle lotte interne.
>
> (fr. 11 M)

Accurata è la sua informazione: non soltanto egli attinge a fonti orali, ma utilizza anche relazioni di ambasciatori e documenti degli archivi imperiali, cui poteva facilmente avere accesso per la sua posizione a corte e nell'ambiente militare. Da Menandro conosciamo le trattative tra l'impero bizantino e Cosroe, condotte da Pietro Patrizio, che portarono alla pace cinquantennale del 561-62, e numerosi altri trattati e protocolli. L'imitazione di Agatia si estende anche allo stile; tuttavia Menandro si rivela meno dotato di capacità letterarie, ma dimostra un piú acuto spirito di osservazione e un maggior senso della realtà: le quali doti fanno di lui uno storico migliore.

Ma della fioritura storiografica veramente sorprendente dell'età giustinianea e immediatamente successiva, meritano

almeno una qualche menzione alcuni altri rappresentanti la cui opera o non è giunta fino a noi o è di importanza minore. In genere sono tutte personalità che per la loro posizione e per la loro esperienza si trovavano nelle condizioni migliori per narrare gli eventi. Nonnoso, appartenente a una famiglia di diplomatici, fu anche lui ambasciatore sotto Giustiniano e inviato presso i Saraceni e gli Etiopi. La sua *Storia*, di cui ci dà notizia Fozio (*Bibl.*, cod. 3), doveva contenere importanti informazioni sulla natura e sull'etnografia dei popoli da lui personalmente visitati, ma soprattutto su fatti meravigliosi e straordinari, come rivela un frammento, conservatoci appunto dal codice di Fozio, che dà notizie sui pigmei:

« Mentre Nonnoso si allontanava navigando da Farsan [isole del Golfo Arabico], raggiunta l'ultima delle isole, gli accade un'avventura meravigliosa anche a udirsi. S'imbatté in esseri di forma e di aspetto umano, ma di statura bassissima e di pelle nera, coperti di peli per tutto il corpo. Agli uomini tenevan dietro donne simili a fanciulli ancor piú piccole degli uomini della loro razza. Tutti eran nudi, ma gli adulti coprivano il sesso con un piccolo pezzo di pelle, egualmente uomini e donne. Non mostravano alcun atteggiamento né feroce né selvaggio e avevano anche voce umana, ma il loro linguaggio era del tutto incomprensibile sia ai loro vicini sia molto di piú al seguito di Nonnoso. Vivevano di ostriche e di pesci marini rigettati dal mare sull'isola. Non avevano affatto coraggio e vedendo i nostri uomini tremavano di paura come noi dinanzi alle piú grosse belve ».

Alla fine del VI secolo, scrisse una *Storia* (Ἱστορικά), in dieci libri, Teofane di Bizanzio, in cui probabilmente si esponevano gli eventi compresi tra il regno del successore di Giustiniano, Giustino, e quello di Maurizio tra gli anni, cioè, 566-581. Anche di quest'opera è Fozio (*Bibl.*, cod. 64) che ci dà notizia e ci conserva dei frammenti che contengono il racconto dell'introduzione della sericultura nell'impero bizantino e importanti notizie sulla storia dei Turchi che vengono chiamati, secondo l'uso classico, Massageti.

Di notevole importanza doveva essere anche l'opera di Giovanni di Epifania, in Siria, di cui a noi è giunto il proemio e l'inizio del primo libro. L'autore, vissuto nella seconda metà del VI secolo, nella sua qualità di consigliere e segretario del patriarca di Antiochia Gregorio, era entrato in contatto col re di Persia Cosroe e con la sua corte e certo aveva messo a profitto la sua conoscenza diretta dei fatti nella narrazione della guerra ventennale tra Bizanzio e la Persia, svoltasi tra il 571-72 e il 592-93. È probabile che la materia di quest'opera sia confluita nella storia di Teofilatto.

Nel solco di questa storiografia rientra la *Storia Ecclesiastica* di Evagrio Scolastico. Questi, come Giovanni, era un Siriaco di Epifania, dove era nato verso il 536. Esercitò l'avvocatura in Antiochia, come dimostra l'epiteto di « σχολαστικός » anche a lui attribuito, e fu consigliere giuridico del patriarca di Antiochia Gregorio, che seguí nel 588 a Costantinopoli. Sotto Tiberio II fu questore e prefetto onorario sotto Maurizio. Morí alla fine del secolo.

Evagrio nella sua opera storica fece tesoro della sua cultura e dell'esperienza politica che la vita attiva gli aveva procurato. La sua *Storia Ecclesiastica* (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία) in sei libri pervenutici per intero, si ricollega a quelle di Socrate, Sozomeno e Teodoreto e tratta il periodo dal concilio di Efeso (431) al 593, costituendo la piú importante fonte per la storia dei dogmi dei secoli V e VI. Ma il merito maggiore di Evagrio sta nell'avere affiancato la storia ecclesiastica con quella profana e di avere adoperato buone fonti in parte per noi perdute; soprattutto di aver concepito la sua opera, come le altre dei suoi contemporanei, sentendo la grande tradizione classica. Fozio (*Bibl.*, cod. 29) giudica il suo stile « non privo di grazia, anche se talvolta sovrabbondante ».

TEOFILATTO SIMOCATTA

Con Evagrio finisce la storiografia ecclesiastica; Teofilatto Simocatta chiude la serie degli storici profani di questa età.

Teofilatto, originario dell'Egitto, forse di Alessandria, visse sotto il regno di Eraclio (610-641). Anch'egli avvocato, raggiunse alte cariche a corte: fu prefetto e segretario imperiale. La sua opera storica, che nei manoscritti porta il titolo di *Storia Universale* (Οἰκουμενικὴ ἱστορία), comprende otto libri e narra gli eventi intercorsi fra la morte di Tiberio II e l'ascesa al trono del centurione Foca, il periodo cioè dell'imperatore Maurizio (582-602). Teofilatto, cosí, si ricollega a

Menandro, continuando la serie di storici che aveva avuto inizio con Procopio.

Anch'egli conosce gli storici antichi: utilizza Erodoto e Diodoro e cita Ellanico, Cadmo, Ecateo, Senofonte, Tucidide, Teopompo, ma sono anche sue fonti, per i primi libri, Giovanni Lido, Procopio, Menandro ed Evagrio. Accurata è la sua informazione: quantunque egli non abbia partecipato alla vita politica, tuttavia attinge a relazioni orali di contemporanei piú anziani, a documenti di archivio, a relazioni ufficiali, a rapporti di ambasciatori. Per i fatti di Persia dice egli stesso di avere utilizzato atti ufficiali e lettere tradottegli da un amico, e di cose persiane si mostra particolarmente bene informato: dalla sua opera conosciamo tutti i torbidi interni e le azioni diplomatiche che portarono al trono di Persia Cosroe II, mediante l'abile intervento di Maurizio. Importanti sono le notizie, significative anche dal punto di vista storico-culturale, che Teofilatto ci dà sulle altre popolazioni che furono in contatto con l'impero alla fine del VI secolo, Slavi e Turchi soprattutto. L'opera di Teofilatto è quindi una fonte di prim'ordine per il periodo da essa trattato, essenziale per l'informazione sul regno dell'imperatore Maurizio. Ma forse essa ha superato i secoli non tanto per il suo valore storico quanto per i lenocini letterari, per il barocchismo del suo stile, che testimonia la degenerazione del gusto delle scuole di retorica del periodo successivo a Giustiniano, di cui tracce forse meno notevoli, ma non meno significative troveremo nell'opera del contemporaneo Giorgio di Pisidia.

L'opera storica di Teofilatto dal principio alla fine è strutturata su basi retoriche e scolastiche. Il proemio è costituito da un dialogo tra la Filosofia e la Storia, in cui si tributano generiche e retoriche lodi alla storia, maestra della vita; la chiusa dell'opera, dopo la narrazione, enfatica e colorita di « deinotes », della morte di Maurizio e dei suoi figli scannati da Foca e una monodia retorica in loro onore, è costituita da una massima scolastica e banale, quasi morale di una favola: « Nell'alleanza dei malvagi non si trova amicizia né duratura né vera ». E cosí in tutta la sua estensione l'opera procede su una intelaiatura scolastica. Tiberio moribondo pronuncia un discorso elaboratissimo. L'esposizione dei fatti è continuamente interrotta dall'inserzione di concetti, massime, sentenze estratti da gnomologi e adatti ad ogni situazione: rispetto dei patti e delle leggi; invettive contro la guerra e lodi della pace; esaltazione del patriottismo; invettive contro la tirannide:

tutto uno sfoggio di luoghi comuni che costituisce ormai l'unico legame tra il mondo antico e la cultura del tempo. Aneddoti, digressioni, descrizioni geografiche inutili, miracoli, visioni abbondano: son considerati un indispensabile ornamento, quasi « un monile di pietre preziose » sulle « membra della storia ». A questa concezione retorica della storia si unisce l'uso di una lingua manierata, barocca, ridondante, fatta di parole antiche e di citazioni omeriche, di immagini lambiccate e di costrutti strani. Sembra che Teofilatto non voglia chiamare mai le cose col loro vero nome; per indicare il pianto egli dice: « s'aprono i canali delle lacrime e ne sgorgano fiumi »; i ceri diventano « lampade che portan la luce »; un convento diventa « un frontisterio di uomini che fan vita da filosofi »; Mosè è chiamato « ierofante »; i medici vengono indicati come « quelli che praticano l'arte di Chirone e di Macaone ». Questo stile tutto fronzoli non giova alla chiarezza del racconto: lo scrittore abbondando di genericità, manca di concretezza e mostra incapacità a narrare l'individuale, e l'abbondanza di inutili particolari gli fa perdere di vista l'essenziale. Acuto e ancora valido è il giudizio di Fozio (*Bibl.*, cod. 65): « Il suo stile ha una certa grazia, ma l'abuso di traslati e dell'allegoria conduce a una certa freddezza e a una mancanza di gusto (ἀπειροκαλία) puerile. Inoltre, l'inserimento inopportuno di sentenze è indice di ricercatezza eccessiva e superflua ».

Ma è da rilevare che Teofilatto è il primo che in un'opera di carattere laico mostrò la sua adesione al cristianesimo, sottolineando la propria ortodossia e affermando la superiorità della propria credenza sulle altre religioni, soprattutto su quella dei Persiani: egli professa la sua fede, crede nella rivelazione, venera le immagini, introduce nella sua opera racconti leggendari a sfondo agiografico ed esalta persino gli ideali ascetici. Di conseguenza manca in lui quella tolleranza verso gli « errori » dei barbari che si nota negli storici precedenti, specialmente in Agatia. Egli difende la « verità » della sua fede di contro alle « false » dottrine degli altri.

Di Teofilatto noi abbiamo anche altri due scritti probabilmente giovanili: le cosiddette *Questioni naturali* (Περὶ διαφόρων φυσικῶν ἀπορημάτων καὶ ἐπιλύσεως αὐτῶν) che, contrariamente a quanto il titolo può suggerire, non sono altro che una raccolta di curiosità e di « mirabilia » nella linea di quella letteratura paradossografica che, iniziata nell'ellenismo,

continuerà ad avere cultori in tutto il medioevo; e una raccolta di *Lettere morali, di contadini e di cortigiane* ('Επιστολαὶ ἠθικαί, ἀγροικαί, ἑταιρικαί), che sono esercitazioni scolastiche prive di interesse. Anche questi scritti presentano lo stesso stile artificioso e manierato, lo stesso cattivo gusto retorico dell'opera storica.

La storiografia da Procopio a Teofilatto segna una rapida curva discendente in cui la retorica e le ricercatezze formali han sempre piú il sopravvento. Non sorprenderà se lo « storico » del periodo di Eraclio sarà Giorgio di Pisidia che celebrerà le gesta del suo sovrano in versi. Dopo si interromperà la serie degli scrittori di storia fino a Costantino Porfirogenito.

LA CRONICA: ESICHIO, MALALA, GIOVANNI ANTIOCHENO, « CHRONICON PASCHALE »

Accanto alla storiografia aulica, classicistica, espressione letteraria della classe dirigente vicina alla corte, si afferma nell'età giustinianea la cronica universale, forma storiografica in cui s'esprime particolarmente il monachesimo e che è destinata alla lettura, alla curiosità e all'edificazione dei monaci e delle masse. Tale forma che si basa esclusivamente sulla compilazione, sulla giustapposizione e combinazione di fonti e di notizie, escludendo qualunque interpretazione storica dei fatti, anche come forma di espressione letteraria non ha nulla di nuovo: essa risale in certo qual modo a una tradizione iniziata dall'isocrateo Eforo (IV secolo), continuata e diffusa in età ellenistica (Diodoro Siculo, Nicolao di Damasco); che aveva avuto un adattamento cristiano da Sesto Giulio Africano e da Eusebio e aveva trovato una forma ancora culta nell'età stessa di Giustiniano in Esichio Illustrios di Mileto. Questi, contemporaneo di Giustiniano, sulle orme delle croniche universali precedenti, compose una cronica pagana che nella struttura preannuncia la forma delle croniche monastiche bizantine. La sua trattazione, che portava il titolo di *Storia Romana e generale* ('Ιστορία 'Ρωμαϊκή τε καὶ παντοδαπή) secondo Fozio (*Bibl.*, cod. 69) o di Χρονικὴ ἱστορία, secondo il Lessico *Suda*, cominciava dal re assiro Belos e si concludeva con la morte di Anastasio. Si svolgeva in sei parti, di cui la prima conteneva gli eventi anteriori alla guerra di Troia, la seconda

quelli compresi tra la distruzione di Troia e la fondazione di Roma, la terza i fatti del periodo dalla fondazione dell'Urbe fino alla caduta della monarchia e all'istituzione del consolato, la quarta comprendeva l'età repubblicana fino a Giulio Cesare, la quinta abbracciava gli avvenimenti dell'età imperiale fino alla fondazione di Costantinopoli, la sesta andava da Costantino alla morte di Anastasio. Di quest'opera, oltre a brevi frammenti, si è salvata la parte che è confluita nello scritto piú tardo che va sotto il titolo di *Patria Constantinopolis*, che tra racconti leggendari e tradizioni popolari, espone le origini di Costantinopoli, la sua topografia e le sue costruzioni.

Esichio si occupò anche di storia contemporanea: in un'altra opera storica — secondo quanto ci riferisce Fozio nel citato codice della sua *Biblioteca* — espose gli eventi del regno di Giustino e quelli dei primi anni del regno di Giustiniano. Anche quest'opera, nota ancora a Fozio nel secolo IX, è andata poi perduta. Inoltre, seguendo la moda erudita del tempo, compose un *Onomatologo*, una specie di dizionario biografico degli scrittori greci pagani che fu poi fonte del Lessico *Suda* (X secolo) e di cui forse si serví anche il patriarca Fozio.

Dalla testimonianza di Fozio, confermata dagli scarsi frammenti che possediamo, possiam dire che la lingua di Esichio era diversa da quella delle croniche monastiche successive: chiara, semplice ed elegante, rivelava una formazione di buona scuola.

Ma se la *Cronica* di Esichio è stata sommersa dal tempo, è giunta sino a noi la *Cronografia* che va sotto il nome di Giovanni Malala. Dell'autore di quest'opera veramente caratteristica della cultura monastica bizantina del VI secolo non sappiamo nulla. L'appellativo « Malala », che accompagna il suo nome e che è adattamento greco del siriaco « melel » (« retore », « avvocato »), rivela la sua origine e la sua appartenenza alla grande categoria dei retori. L'interesse che egli dimostra per Antiochia, che è il centro della sua narrazione, fa supporre che egli provenisse di là e che là sia vissuto all'incirca tra il 491 e il 578 e là abbia scritto in gran parte la sua opera.

La *Cronografia* (Χρονογραφία) comprende diciotto libri, in cui si fa una narrazione confusa e disordinata di tutta la storia del mondo, dalla creazione dell'uomo fino alla morte di Giustiniano o, probabilmente, fino al 575: la fine dell'opera, quella che narrava i fatti dopo il 563, nell'unico mano-

scritto che ce la conserva (*Bodl. Baroccianus* 182, dell'XI sec.), è andata perduta. L'opera di Malala è un'accozzaglia indiscriminata e indistinta di quanto all'autore rifluisce dalle piú disparate fonti: si passa con disinvoltura dalla storia di Israele, secondo la narrazione biblica, alla mitologia greca; alla storia dei popoli orientali; poi, vi si tratta dell'età regia di Roma e della storia dei Diadochi; si sorvola sull'età repubblicana e indi si passa all'età imperiale e al periodo protobizantino. Ma fra mitologia e storia, tra leggende romanzesche ed eventi reali non c'è alcuna distinzione. Solo per i secoli V e VI, per i tempi piú vicini all'autore, l'opera fornisce notizie di qualche importanza, ignote ad altre fonti, pur se abbondantemente mescolate a racconti di terremoti, di meraviglie, di prodigi; si trovano accanto i pettegolezzi del mercato e citazioni dagli annali imperiali ufficiali.

In realtà l'opera di Malala non risponde a un interesse storico: essa segna una completa frattura con la tradizione tardo-antica e rivela la profonda ignoranza in cui certi strati della cultura cristiana eran precipitati, dominati da una religiosità primitiva che si arresta alla superstizione senza giungere alla fede. Inoltre manifesta un conformismo ossequioso e opportunistico alle due massime istituzioni bizantine: l'imperatore e la Chiesa. Cosí, non ci sono giudizi negativi su nessun imperatore e persino Nerone avrebbe avuto il merito di aver fatto decapitare Ponzio Pilato, vendicando Gesú crocifisso. Nessuna notizia vi si dà delle controversie religiose: il monofisita Anastasio o il cattolico Giustiniano sono sullo stesso piano di incondizionata approvazione: solo un accenno è sfuggito che può far pensare che l'autore inclinasse per il monofisismo. Interessante è la posizione polemica di Malala riguardo al paganesimo: siamo dinanzi a un ingenuo razionalismo evemeristico che degli dei antichi fa dei guerrieri o dei capi che si eran distinti per qualche impresa o per azioni virtuose, cui gli uomini avevan poi tributato onori divini confondendoli con gli dei del cielo.

Ma la caratteristica forse piú notevole di Malala è la sua curiosità per i particolari inutili, l'interesse per i fatti di cronaca, mentre gli è estraneo ogni interesse per i grandi eventi storici e politici. La storia della repubblica romana viene passata quasi completamente sotto silenzio, ma si dà accuratamente notizia di personaggi e di fatti che non hanno nessuna importanza, ma che possono destare l'interesse di un pubblico

incolto e assetato di meraviglioso e di soprannaturale. Tuttavia questa curiosità, quando non riguarda tempi lontani, ma si occupa di eventi recenti o della vita quotidiana della città di Antiochia, che è particolarmente nota all'autore, può fornire un utile contributo per la conoscenza del costume del tempo e integrare il quadro di questa interessante epoca con dei tocchi che non potevan darci gli storici piú seri. Cosí, Malala, almeno per i tempi a lui piú vicini, diventa un utile complemento di Procopio, in quanto che, mentre questi ci dà l'idea di come venivano visti i fatti in una cerchia limitata, nelle sfere alte della corte e dell'esercito, Malala ci mostra invece gl'interessi e le capacità culturali del popolo e dei monaci che provenivano dagli strati sociali inferiori.

La *Cronografia* di Malala si stacca profondamente dalla storiografia aulica contemporanea anche nella lingua, che è quella comune del tempo con elementi lessicali latini e orientali, che sono penetrati ormai profondamente nel greco. Questa lingua popolare che noi conosciamo ora anche dalla testimonianza di papiri documentari entra per la prima volta nella letteratura.

Quest'opera destinata, sia per il contenuto sia per la forma, a un largo pubblico, che vuol trovarvi la possibilità di una lettura divertente e scarsamente impegnata, raggiunge pienamente il suo obiettivo: essa ottiene un successo immenso, come dimostrano, da un lato le opere di tal genere, che si susseguono nel mondo bizantino fino al XII secolo, le quali ebbero come modello Malala e ne estrassero lunghi passi; dall'altro, la diffusione che essa ebbe anche al di là dei confini della grecità bizantina. Sembra infatti che della *Cronografia* di Malala esistesse una traduzione siriaca e vi furono certamente versioni georgiane e slavoniche.

Sulle orme di Malala sembra che si sia mosso Giovanni di Antiochia, anch'egli autore di una cronica universale, di cui ci son pervenuti solo frammenti specie negli *Excerpta* costantiniani. La personalità di Giovanni ci è ignota. L'opera dovette esser composta al principio del VII secolo e trattava gli eventi dalla creazione di Adamo al 610: prima la storia giudaica e quella orientale; poi l'età mitica dei Greci, la storia dei Romani, il periodo imperiale; e si spingeva fino all'accessione al trono di Eraclio.

Giovanni sembra che abbia largamente attinto alla storio-

grafia precedente e particolarmente alla cronografia di Malala; ma anche, per la storia piú recente, a Eunapio, Zosimo, Socrate, Prisco ecc., e la sua opera, per quanto si possa giudicare dai frammenti pervenutici, appare di un livello piú alto di quello di Malala sia per senso critico sia per la migliore utilizzazione delle fonti.

Alla cronografia di questo periodo appartiene anche l'opera anonima cui il Ducange (1688) diede il titolo di *Chronicon Paschale*, perché il computo della festa di Pasqua ne costituisce l'impalcatura cronologica; ma va anche sotto il titolo di *Chronicon Alexandrinum*, *Chronicon Constantinopolitanum* o *Fasti Siculi*. È un'ampia enumerazione cronachistica degli avvenimenti che vanno da Adamo all'anno 627 (originariamente giungeva fino al 628, ma la parte finale è andata perduta). L'ignoto autore, che fu probabilmente un ecclesiastico, contemporaneo di Eraclio, della cerchia del patriarca Sergio (610-618), attinge le notizie a varie fonti (Sesto Giulio Africano, la Bibbia, Eusebio, i Fasti consolari, Malala ecc.), per cui l'opera per la massima parte non ha grande interesse. Solo l'ultima parte, che tratta degli avvenimenti di cui l'autore fu contemporaneo, dalla morte di Maurizio in poi, ha per lo storico notevole importanza.

Capitolo sedicesimo

La poesia

POETI D'EPIGRAMMI. PAOLO SILENZIARIO

Nell'età di Giustiniano, proprio nell'ambiente aulico, si rinnova una fioritura di epigrammi. Nonostante la loro fede cristiana, funzionari e dignitari della corte imperiale richiamano a nuova vita l'epigramma ellenistico ricalcandone i vecchi motivi tradizionali. Particolare favore incontra il genere erotico. Il libro V dell'*Antologia Palatina*, che raccoglie appunto gli epigrammi d'amore, ci offre una larga messe dei prodotti di questi stanchi epigoni: perfetti nella loro struttura metrica influenzata dalle limitazioni di Nonno e nella forma linguistica calcata sui modelli piú antichi, ma privi in genere di ogni originalità. Tornano i consueti motivi dell'incostanza, dell'infedeltà, dell'avidità abbondantemente mescolati a ricordi mitologici: una convenzionalità che nasconde scarsa presenza di sentimenti sinceri e, forse, nessuna attinenza alla realtà.

Dell'attività poetica di Agatia si è già detto parlando della sua opera storica. Tra i numerosi altri che han trovato posto nell'*Antologia Palatina* si posson ricordare i nomi di Giuliano, detto l'Egiziano, e del « consolare » Macedonio di Tessalonica, dei quali ci resta un notevole numero di epigrammi.

Ma piú ampia menzione merita Paolo Silenziario, la cui attività poetica è in margine a quella di dignitario della corte giustinianea (i « silenziari » erano ciambellani addetti a mantenere l'ordine nelle assemblee solenni [« silentia »] convocate dall'imperatore e nelle processioni imperiali).

Gli ottanta epigrammi che di lui ci ha conservato l'*Antologia Palatina*, in gran parte erotici, ma anche anatematici, epi-

dittici, funerari, rivelano, oltre che il perfetto dominio della forma metrica, la grande abilità del poeta a rielaborare la complessa tematica tradizionale alla ricerca di una immediatezza e di una originalità che non sempre vengono raggiunte: sono testimonianza, in ogni caso, di un gusto raffinato e di un sicuro possesso di erudizione.

Importanza maggiore, dal punto di vista storico, hanno i due poemetti descrittivi del Silenziario: *La descrizione del tempio di Santa Sofia* (Ἔκφρασις τοῦ ναοῦ τῆς ἁγίας Σοφίας) e *La descrizione dell'ambone* (Ἔκφρασις τοῦ ἄμβωνος). Il primo consta di 134 trimetri e di 887 esametri e fu composto in occasione dei magnifici festeggiamenti che ebbero luogo per la seconda inaugurazione della grande chiesa della capitale. La chiesa, che era stata ricostruita per volontà di Giustiniano ad opera degli insigni architetti Isidoro di Mileto e Antemio di Tralles, al posto dell'antica basilica edificata da Costantino in onore della divina saggezza e distrutta dall'incendio della sedizione di Nica, del 532, era stata inaugurata per la prima volta nel 537. Danneggiata poi dal terremoto del 7 maggio 558, che ne aveva fatto crollare la cupola ardita, veniva restaurata con una magnificenza maggiore e riconsacrata solennemente la vigilia del Natale del 562.

Il poemetto, che fu declamato dall'autore stesso durante la celebrazione ufficiale della riconsacrazione, ha inizio con un lungo esordio in cui si cantano le lodi dell'imperatore e del patriarca Eutichio presenti al rito; si esprime la costernazione generale dei cittadini per la distruzione causata dal terremoto e, indi, la gioia che ritorna negli animi in seguito alla nuova e piú superba ricostruzione. Poi vengon descritte minutamente tutte le parti della chiesa dall'atrio alle absidi. Ma ciò che colpisce maggiormente il poeta, rivelando il gusto del tempo per il fasto e la magnificenza, è la splendida decorazione del tempio. Circa duecento versi occupa la descrizione dei marmi policromi che ricoprivano i muri; dei mosaici che rivestivano le volte, la cupola e le absidi; dei marmi e dei mosaici dei pavimenti; delle alte colonne di porfido e di marmo; dei lavori di cesello sulle lastre d'argento del presbiterio; delle stoffe intessute di seta e d'oro. Né il poeta trascura l'illuminazione sfarzosa fatta di lampade, candelabri e lanterne dalle piú strane fogge, che versavano la loro luce in modo

che la notte splendente ridesse come il giorno e apparisse anch'essa
dal piede di rosa.

(vv. 888-89)

Complemento della descrizione del tempio è il secondo poemetto comprendente 275 esametri preceduti da un proemio di 29 trimetri. In esso vien descritto l'ambone o pulpito, una grande tribuna che si elevava al centro dell'edificio al disotto della cupola, su otto colonne. Anche di esso naturalmente vengon descritte le decorazioni di marmi policromi e di meraviglie d'arte.

I due poemetti, pur seguendo le norme retoriche del genere letterario (« ἔκφρασις ») e pur essendo infiorati di reminiscenze di poeti anteriori, riescono tuttavia a rappresentare efficacemente la magnificenza del tempio giustinianeo e danno un'idea dell'ammirazione che esso suscitò nei contemporanei. Costituiscono quindi un documento di notevole interesse per la storia dell'arte e degnamente affiancano la descrizione che del piú grande e significativo monumento dell'arte bizantina diede Procopio di Cesarea nell'opera *Sulle costruzioni*. Molto curata è la struttura dei versi: gli esametri risentono delle norme nonniane.

A questi poemetti è da aggiungersi anche una descrizione delle fonti termali Pitiche di Bitinia (Εἰς τὰ ἐν Πυθίοις θερμά), in 190 emiambi, la cui attribuzione a Paolo Silenziario è, però, discussa.

GIORGIO DI PISIDIA

L'ultimo notevole rappresentante di questo periodo è Giorgio di Pisidia: egli chiude onorevolmente il periodo di fioritura letteraria che dall'età di Giustiniano si era stancamente protratto fino al regno di Eraclio. Poi seguirà l'estrema desolazione degli anni oscuri della vita culturale bizantina.

Giorgio era originario di Antiochia, nella Pisidia, una regione montagnosa sita nella parte meridionale della penisola anatolica, ma la sua attività si svolse nella capitale, dove egli fu diacono della chiesa di Santa Sofia e forse, successivamente, « skeuophylax » cioè custode, sagrestano, e « referendario », cioè nunzio patriarcale presso l'imperatore, nell'età di Eraclio (610-41). Fu molto vicino al patriarcato e alla corte e godette

della protezione e dell'amicizia del patriarca Sergio e dell'imperatore Eraclio. Prese parte alla prima spedizione di Eraclio contro i Persiani (622-23). Ci è ignota la data della sua morte, ma è probabile che sia vissuto fino agli ultimi anni del regno di Eraclio.

Della sua opera conserviamo un'ampia antologia, che probabilmente rimonta al principio dell'XI secolo, composta forse ai tempi dell'imperatore Basilio II (976-1025), che dovette avere interesse all'opera panegiristica di Giorgio, quasi sentendosi il continuatore delle imprese di Eraclio nell'Oriente.

L'attività del poeta si può distinguere in due periodi successivi, in cui diversi sono anche i suoi interessi: nel primo, che va all'incirca dal 620 al 630, Giorgio si dedica esclusivamente alla realtà politica del momento, celebrando in poemetti epico-panegirici le fortunate imprese dell'imperatore contro i Persiani e gli Avari; nel secondo, che va dal 630 alla morte del poeta, hanno il sopravvento gli interessi religiosi e il poeta si rivolge ad argomenti teologico-morali.

Dei poemetti di argomento storico, meritano particolare menzione: uno composto in occasione dell'ascesa al trono di Eraclio, in seguito alla deposizione di Foca (610); un altro, diviso in tre acroasi, sulla vittoriosa campagna di Eraclio contro la Persia (622); un altro ancora che celebra il fallimento dell'attacco degli Avari contro Costantinopoli (626); e infine il panegirico epico, *Eracliade*, pervenutoci forse incompleto (ci sono giunte solo due acroasi per intero e frammenti di una terza), che doveva celebrare, dopo il trionfo finale riportato sui Persiani (630), tutte le imprese di Eraclio.

Tali poemetti sono dei panegirici epici, dello stesso genere cui appartengono quelli che aveva scritto in latino oltre due secoli prima Claudio Claudiano, su uno schema già consacrato dalla lunga tradizione classica ed ellenistica e codificato dalla retorica, costituito di proemi, comparazioni, immagini, descrizioni, epiloghi, digressioni ecc., topoi tutti che largamente inzeppano e aduggiano anche i poemetti del Pisida, il quale in essi annega le importanti notizie storiche che pur ci dà. I suoi poemetti infatti sono la piú importante fonte storica contemporanea per le imprese di Eraclio, per cui il poeta sentí un'ammirazione sconfinata, e costituiscono la testimonianza piú fedele di quegli anni che, dopo la tirannide di Foca, videro la resurrezione morale e materiale dell'impero e la vittoria conclusiva sul secolare nemico persiano, in una lotta che aveva assunto l'aspetto della « guerra santa », della « crociata » del-

la fede cristiana contro il parsismo persiano. Questo clima esaltante di riscossa circola nei versi del Pisida ed è espresso con sincerità. Il poeta stesso fu partecipe degli entusiasmi suscitati da quel periodo eroico e fortunato. Di esso Giorgio, amico e confidente dell'imperatore e anche del patriarca, avrebbe potuto essere lo storico piú illuminato: degli avvenimenti che descrive egli fu in parte testimone oculare, in parte li conobbe attraverso i periodici comunicati ufficiali, che l'imperatore stesso dava alla capitale. E forse da informazioni di viaggiatori, soldati, ambasciatori attinse le notizie che ci dà sui re persiani e sulle pratiche religiose degli adoratori del fuoco. Fu invece il panegirista aulico della missione divina di Eraclio, il cantore della vittoria della fede sull'errore. Dell'importanza storica dei poemetti del Pisida si accorse il cronista Teofane (IX secolo) che ad essi largamente attinse per la parte della sua cronica riguardante il periodo di Eraclio.

Le vittorie di Eraclio sui Persiani e la riconquista delle province orientali monofisite riaccendevano le controversie dogmatico-religiose, mentre si preparava la grande invasione araba che doveva strappare all'impero quelle province, definitivamente. Gli sforzi conciliativi, rappresentati dal monoenergismo e dal monotelismo, furono inutili, mancarono il loro obiettivo politico. Eraclio, ormai vecchio e molto malato, non partecipava piú alle imprese che venivano disastrosamente condotte dai suoi generali. Siria, Palestina ed Egitto passavano alla dominazione araba. Al Pisida era venuta a mancare la materia del suo canto ed egli si rivolgeva ad argomenti teologici e morali.

A questo secondo periodo è da ascrivere l'opera di piú largo respiro di Giorgio, l'*Hexahemeron*, un poemetto di circa duemila versi in cui vengon cantati i sei giorni della creazione del mondo. Per esso il poeta attinge largamente, oltre che alla Bibbia, ad Aristotele, alla *Varia Historia* di Claudio Eliano e a varie altre fonti. In questa lunga esposizione teologica raziocinante Giorgio, quando non si lascia sopraffare dalla erudizione o dalla retorica, trova qualche spunto di poesia, sia che alzi stupito e commosso lo sguardo al cielo, sia che guardi ammirato le cose belle della natura, sia che si interessi all'anatomia e alla fisiologia umana o a particolari curiosità zoologiche. Nobile la preghiera finale che esprime un accorato desiderio di pace in Dio. L'*Hexahemeron* è indubbiamente tra le cose migliori della poesia religiosa bizantina ed ebbe grande fortuna, maggiore di quella dei poemetti storici: infatti se

questi ci son tramandati da tre soli manoscritti, ben quarantaquattro codici greci contengono l'*Hexahemeron*, e due traduzioni, una armena e l'altra slava, ci attestano la sua diffusione oltre i confini della grecità.

Di importanza minore è il poemetto dogmatico-polemico *Contro l'empio Severo*, in cui viene confutata l'eresia monofisita di Severo d'Antiochia: non è che teologia in versi con elenchi di autorità patristiche. Né maggior valore hanno il poemetto morale *Sulla vanità della vita*, dedicato al patriarca Sergio e ispirato all'*Ecclesiaste*, o l'*Inno sulla resurrezione di Cristo*. Del carme *Sulla vita umana*, il solo composto in esametri di fattura nonniana, l'attribuzione al Pisida non è del tutto sicura. Notevoli sono invece i poemetti minori e gli epigrammi abbastanza numerosi che trattano dei piú svariati argomenti sacri e profani.

Giorgio di Pisidia non è un grande poeta: gli manca generalmente la capacità di commuoversi, il calore che dà vita alla materia. E d'altra parte la cultura, l'erudizione, la tradizione retorica pesano sulla sua opera come una pesante cappa di piombo. Sia nei poemetti storici sia in quelli religiosi le frequenti citazioni di testi sacri e profani, i ricordi teologici e mitologici mescolati insieme tolgono spontaneità e freschezza ai suoi versi. Ma egli dimostra di possedere una cultura ammirevole: se la conoscenza dell'Antico e del Nuovo Testamento, della patristica e della teologia erano appannaggio comune della cultura bizantina, meno comune era negli uomini di quel tempo l'ampia conoscenza di poeti e di scrittori classici che dimostra Giorgio: nel suo bagaglio erudito ci sono Omero ed Esiodo, i tragici, Erodoto e Plutarco, Demostene, Dione Crisostomo, Elio Aristide, Giuliano, Libanio e Temistio, Aristotele, Eliano e Diogene Laerzio. Difficile, naturalmente, è dire se allusioni e citazioni siano frutto di letture dirette degli antichi o, piuttosto, non discendano dalla precettistica retorica e da antologie.

Pur nell'ambito della tradizione classica, Giorgio è un innovatore nel metro. Egli adopera costantemente il trimetro giambico contro l'uso fino allora costante dell'esametro epico. Ma il trimetro da lui adoperato costituisce il primo stadio a noi noto del dodecasillabo bizantino, un verso che risultava da un compromesso tra la metrica quantitativa classicheggiante d'apprendimento scolastico e quella popolare accentuativa che già si era largamente affermata nella lirica religiosa. Di tale nuova strutturazione del trimetro Giorgio fa uso con sin-

golare abilità, ergendosi a modello della successiva poesia colta bizantina. Tale fortuna tuttavia non giustifica l'enfatica domanda che si poneva, nell'XI secolo, Michele Psello, se avesse composto migliori versi Euripide o il Pisida.

L'uso della lingua e del lessico conferma l'ampia cultura di Giorgio. Pur con tendenza al purismo atticistico, egli fa uso di una « coiné » letteraria, in cui confluiscono termini classici e postclassici della piú varia provenienza libresca.

Parte terza

Dalla morte di Eraclio agli iconoclasti

Capitolo diciassettesimo

Bizanzio e gli Arabi: « i secoli bui » della lotta per la sopravvivenza

Alla morte di Eraclio (641) seguivano due secoli oscuri di travaglio e di dure lotte interne ed esterne da cui l'impero doveva uscire completamente rinnovato sotto tutti gli aspetti: territoriale, etnico, amministrativo, sociale, religioso, culturale. Alla fine si avrà uno Stato di dimensioni piú ridotte, ma dotato di una maggiore compattezza; e la sua mutata struttura amministrativa e militare lo renderà piú adatto alle funzioni di difesa contro i nemici che sempre lo accerchiano da ogni parte, di baluardo contro le forze che dall'Oriente muovono verso Occidente.

L'evento piú importante che determinò, nel VII secolo, una nuova situazione per l'impero — ma anche per tutto il Mediterraneo — fu la conquista araba. Eraclio, alimentando uno spirito di crociata, era riuscito a debellare un nemico secolare: l'impero persiano; ma quando ebbe inizio l'espansione araba, si vide che i trionfi riportati erano stati di scarsa consistenza: negli ultimi anni del suo regno il vecchio imperatore vedeva cadere successivamente nelle mani dei conquistatori arabi la Palestina, la Siria, l'Egitto con una rapidità che ha del sorprendente, ma che è invece giustificata dalla debolezza dell'impero, dall'esosa amministrazione di quelle province, che pure erano le piú importanti dell'impero e, soprattutto, dalla maldestra politica religiosa verso i monofisiti, che era stata continuata dai successori di Giustiniano. Né ebbe alcun succèsso il tentativo, fatto « in extremis » da Eraclio, di conciliare l'ortodossia col monofisismo mediante l'« Ecthesis », che creò anzi nuove difficoltà con l'Occidente.

Ai successori di Eraclio toccò l'arduo compito di arginare l'avanzata araba. Ma essi non riuscirono ad impedire che cadessero in mano dei musulmani la Cirenaica, la Tripolitania e tutta l'Africa settentrionale, l'esarcato di Cartagine com-

preso. Né si sottrassero alla conquista le isole di Cipro e di Rodi. Vano fu il tentativo di Costante II (641-68) di ottenere un accordo religioso con l'Occidente mediante il « Typos » (648) che, proibendo ogni discussione sul monotelismo, non risolveva i dissidi; e assurdo e anacronistico fu lo spostamento della capitale dell'impero nell'Occidente, a Siracusa (663), conclusosi con un complotto e con l'assassinio dell'imperatore stesso (668).

Costantino IV (668-85), figlio e successore di Costante II, fu uno degli imperatori piú notevoli della storia di Bizanzio. Quasi riconoscendo come definitiva la perdita delle province orientali, egli cercò di ristabilire l'unità religiosa dell'impero, abbandonando il monotelismo e restaurando l'ortodossia nel sesto concilio ecumenico di Costantinopoli (680). Ma il suo titolo maggiore di gloria è l'aver inflitto agli Arabi la prima grave sconfitta, quando essi misero in pericolo l'esistenza stessa dello Stato bizantino attaccandone la capitale con una grande flotta (678). A decidere della vittoria, oltre all'eroismo di Costantino, fu una specie di arma segreta, il cosiddetto « fuoco greco ». La portata di questa vittoria è d'importanza decisiva nella storia della civiltà: essa fermò per la prima volta la valanga araba che fino ad allora aveva travolto ogni resistenza. Costantinopoli si elevava a insuperabile diga per la difesa della cristianità, ma anche della cultura europea. Tuttavia la vittoria di Costantino non fu definitiva e l'avanzata degli Arabi non fu fermata del tutto.

Né gli Arabi furono gli unici nemici contro cui, nel VII secolo, dovette lottare l'impero. Le popolazioni slave, che sulla frontiera dei Balcani già dai tempi di Giustiniano facevan delle spedizioni di saccheggio al di qua del Danubio, ora attraversano in massa il fiume, piú volte minacciano Tessalonica e Costantinopoli e infine si insediano stabilmente nella penisola balcanica e in Grecia, fin nel Peloponneso e nelle isole. Questi insediamenti, che furon chiamati « slavinie », sconvolsero profondamente la situazione etnica del paese, anche se in parte furon poi assorbiti dall'elemento greco. Ancor piú minaccioso, verso la fine del secolo, fu il costituirsi a sud del Danubio di uno Stato bulgaro, contro cui invano combatté Costantino IV. Egli, nel 680, dopo operazioni belliche sfortunate, fu costretto a una pace umiliante per l'impero e al riconoscimento di un regno indipendente su territorio bizantino. Diventava sede del nuovo regno l'antica provincia della Mesia, tra il Danubio e i Balcani. A occidente intanto i Longo-

bardi estendevano il loro potere a buona parte dell'Italia; i Visigoti riprendevano la Spagna. Alla fine del VII secolo, del territorio dell'impero giustinianeo non restava che l'Asia Minore e la Grecia non occupata dagli Slavi, nella parte orientale, e nell'Occidente l'esarcato di Ravenna con la laguna veneta, l'Italia meridionale e la Sicilia; e sui nuovi ristretti confini premevano da ogni parte Arabi, Slavi, Bulgari, Langobardi.

Un periodo di torbidi interni che si aprí durante il regno di Giustiniano II (685-95, 705-11), per il suo dispotismo smodato e per la sua crudeltà disumana, finí col travolgere la dinastia di Eraclio, che aveva dapprima restaurato le sorti dello Stato bizantino, rinnovando le strutture invecchiate dello Stato basso-imperiale. Fu allora che la condizione di continua minaccia alle frontiere e la necessità di una pronta difesa andaron determinando una profonda trasformazione del regime amministrativo interno dell'impero in funzione appunto difensiva. Il modello degli esarcati di Ravenna e di Cartagine in cui, per esigenze di difesa, tutta l'autorità civile e militare veniva concentrata di fatto nelle mani dell'esarca, si andò estendendo gradualmente a tutto l'impero, dando luogo alla nuova organizzazione dei « temi ».

Eran, questi, nuove circoscrizioni territoriali in cui i poteri civili e militari venivan riuniti nelle mani del capo militare, lo « stratego ». « Θέμα » indicava dapprima il corpo d'armata, il contingente militare, stanziato in una provincia; con la militarizzazione dell'impero, il termine assunse il valore semantico di « circoscrizione militare e amministrativa » in cui era stanziato il corpo d'armata. Questa nuova suddivisione amministrativa venne sostituendosi gradatamente alla eparchia, a mano a mano che lo richiedevano le esigenze difensive dell'impero. E fu anche un rinnovamento economico e sociale, poiché la nuova organizzazione dei temi si fondava sulla piccola proprietà contadina coltivata dai soldati: si creava cosí una libera classe di contadini-soldati che dava nuovo impulso all'agricoltura, ed allo Stato assicurava dei contribuenti su cui la pubblica finanza poteva contare. Questo rinnovamento organizzativo e sociale dello Stato, che venne continuato anche nel secolo successivo, diede all'impero la possibilità di sostenere la lotta di difesa contro Arabi e Bulgari e piú tardi di passare, sia in Asia sia nella penisola balcanica, a un'offensiva vittoriosa. Ma prima l'impero avrebbe attraversato anche una grave crisi interna che doveva per quasi un secolo e mezzo sconvolgerne la vita con dure lotte intestine.

Il periodo di anarchia e di rivolte che seguí al regno dell'ultimo rappresentante della dinastia di Eraclio portava alla fine sul trono un uomo di grandi capacità, che non soltanto stabilí saldamente la sua autorità, ma fondò anche una nuova dinastia, Leone III (717-41). L'età in cui regnarono la sua dinastia, la dinastia cosiddetta « Isaurica » (in realtà era originaria dell'alta Siria), e poi la successiva di Amorium, che ne continuò in certo modo la politica, è strettamente collegata alla precedente. Per un secolo e mezzo (717-867) si continuò nella lotta difensiva contro gli stessi nemici esterni e nella stessa politica di consolidamento e rafforzamento dello Stato all'interno.

Contro gli Arabi che continuavano a costituire la minaccia piú grave per l'impero e che, nel 717, attaccarono Costantinopoli dalla terra e dal mare, Leone III combatté con estrema energia, prima allontanandoli dalla capitale (718) e, piú tardi, nel 739, infliggendo loro ad Acroinon, nella Frigia, una grave sconfitta che segnò una data decisiva nella storia della lotta tra Arabi e Bizantini. L'Asia Minore venne evacuata e l'impero non subí piú minacce mortali: l'avanzata araba era stata fermata dalla parte orientale. Alcuni anni prima (732) anche in Occidente la vittoria di Poitiers ottenuta da Carlo Martello aveva conseguito un analogo risultato contro i musulmani provenienti dalla Spagna. Da allora la lotta tra Bizantini e Arabi assunse il carattere di una guerra di frontiera che veniva condotta con alterne vicende.

Nel Mediterraneo tuttavia gli Arabi dalle loro basi di Spagna e di Africa controllano le grandi vie di comunicazione e del commercio e attaccano le isole. Durante il regno di Michele II (820-29), quelli di Spagna occupano Creta, che diviene un nido di pirati. Piú grave fu la perdita della Sicilia, che la rivolta di Eufemio (827) apriva ai musulmani dell'Africa settentrionale. Essi, nel corso del secolo IX conquistarono tutta l'isola e, in seguito, si spinsero di là fin sulle coste dell'Italia meridionale, a Taranto e a Bari.

Un avvenimento di rilievo sulla frontiera orientale si ebbe quando, nell'838, il califfo Mutasim inflisse all'imperatore Teofilo (829-42) una sanguinosa sconfitta, che ebbe come conseguenza la caduta di Amorium, la culla stessa della dinastia. Teofilo, preso dal panico, chiese aiuto all'Occidente: ai Franchi e ai Veneziani.

Dura fu anche la lotta contro i Bulgari. Le varie campagne di Costantino V e la sua gloriosa vittoria ad Anchialos

(763) non ottennero risultati definitivi, e sotto Irene l'impero dovette pagare loro un pesante tributo. Nell'813, il terribile khan Krum giunse dinanzi alle mura di Costantinopoli, portando il terrore. La città non fu presa, ma la potenza bulgara poté consolidarsi validamente sulla frontiera nord-occidentale dell'impero.

Ma il grande evento di questo periodo è costituito all'interno dalla grande crisi iconoclastica. Iconoclastia significa lotta contro le immagini (propriamente l'azione di « spezzare le immagini »), e rappresenta un movimento di reazione al culto « personale » delle immagini, che si era diffuso enormemente nel mondo bizantino dando luogo a una vera e propria forma di iconolatria. Oggetto di particolare venerazione erano le immagini ritenute di divina fattura (« ἀχειροποίητοι »), cui si attribuivano mirabili guarigioni e straordinari prodigi.

La reazione ebbe inizio con Leone III, il quale era originario della Siria settentrionale, di una regione, cioè, molto permeata di cultura araba, ed egli stesso era partecipe di sentimenti arabofili, secondo le affermazioni dei suoi contemporanei che gli diedero l'appellativo di « σαρακηνόφρων ». Gli Arabi appunto, entrando a contatto col mondo bizantino, vi avevano insinuato l'orrore che essi sempre provarono per la rappresentazione della figura umana; orrore, ereditato dal giudaismo, che il cristianesimo aveva obliterato sotto l'influenza del paganesimo greco-romano. Soprattutto nelle regioni orientali dell'impero piú sensibili al richiamo della pura spiritualità e piú inclini alle dispute religiose, si era diffusa la tendenza iconofoba, di cui Leone si faceva interprete, nel 730, emanando un editto che proibiva il culto delle immagini. L'editto era stato approvato da un'assemblea di alti dignitari.

Avversario delle immagini ancora piú accanito di Leone fu il figlio e successore Costantino V, che dagli avversari ebbe il sozzo appellativo di « Copronimo ». Con lui la lotta raggiunse il punto culminante. Costantino non promulgò un editto, come il padre, che in una lettera al papa Gregorio II si era proclamato « imperatore e pontefice » (βασιλεὺς καὶ ἱερεύς); egli, nel 754, convocava un concilio abilmente preparato, in cui trecentotrentotto vescovi condannavano come eretico il culto delle immagini. Alla base della condanna stava una ardita interpretazione teologica: gli iconoduli rappresentando l'immagine del Cristo cadevano o nell'eresia nestoriana dando risalto alla sua natura umana, o in quella monofisitica confon-

dendone le due nature inconfondibili. Il concilio decideva la distruzione di tutte le immagini sacre, scomunicava i difensori dell'iconodulia, e prima di tutti il patriarca Germano e Giovanni Damasceno, e affidava all'imperatore l'applicazione delle sue decisioni. Costantino si dedicò al compito con una fanatica voluttà di distruzione. Furono distrutte tutte le rappresentazioni sacre e sostituite, sia nelle chiese sia negli altri edifici, con pitture profane a soggetti vegetali e animali, con scene di caccia e di guerra.

Ma soprattutto si intraprese una lotta senza quartiere contro i monaci, tra cui si trovavano gli oppositori piú decisi alla politica iconoclastica. Tale lotta non si limitò alla persecuzione dell'iconodulia: diventò puramente e semplicemente una campagna contro la condizione monastica. Era, questa, una reazione all'abnorme espansione del monachesimo che era cominciata con Giustiniano e che veniva assumendo proporzioni preoccupanti.

L'organizzazione monastica era divenuta uno Stato entro lo Stato, possedeva ricchezze enormi e immense proprietà terriere esenti da tributi, sottraeva alla difesa dello Stato un numero sempre crescente gli uomini che, per sfuggire ai pericoli delle guerre, andavano a rifugiarsi nella quiete dei conventi. Lo Stato, che mancava di soldati e di mezzi nella dura lotta per la difesa dei confini, perseguitò nel monachesimo una forza che limitava gravemente i suoi poteri, e lo fece con un radicalismo tale da cambiare il volto stesso dell'impero. I monasteri furono chiusi e trasformati in caserme, in bagni o in altri pubblici edifici; monaci e monache furono costretti a sposarsi; i beni dei conventi furono confiscati e distribuiti a dirigenti civili e militari o divisi in lotti e assegnati ai soldati.

Ma durante la reggenza dell'imperatrice Irene (780-90), vedova del successore di Costantino V, Leone IV, originaria di Atene, fortemente superstiziosa e docile alle direttive dei monaci, in un nuovo concilio ecumenico, che tenne le sue sessioni a Nicea (787), fu ristabilita l'ortodossia e furono restituiti ai conventi beni e privilegi. Questo concilio fu designato come settimo ecumenico e fu riconosciuto anche dal papa.

Questa prima vittoria dell'ortodossia fu effimera. Al principio del secolo IX, Leone V l'Armeno (813-20) riprese la lotta contro le immagini e anche contro i monaci, e gli imperatori della dinastia frigia di Amorium, Michele II (820-29) e Teofilo (829-42), la continuarono; ma questa seconda fase fu priva di vigore e di convinzione. Teofilo, che fu l'ultimo

assertore convinto dell'iconoclastia, non trovò che scarso appoggio e solo tra i suoi fedeli della capitale. Dopo la sua morte, la vedova Teodora, reggente durante la minorità di Michele III, senza nemmeno ricorrere a un concilio, ristabilí il culto delle immagini in un sinodo locale confermato da un decreto imperiale (843). L'iconoclasmo era questa volta definitivamente vinto e con esso tramontava l'ultima eresia cristologica che dall'Oriente asiatico si era insinuata nel cristianesimo bizantino. La vittoria dell'ortodossia, commemorata ancora ogni anno dalla Chiesa orientale la prima domenica di quaresima, chiudeva il ciclo delle controversie cristologiche con l'affermazione della santità che alla materia aveva conferito l'incarnazione divina: una originale concezione « antropoteocentrica » elaborata dalla sintesi di pensiero cristiano ed ellenico.

Le conseguenze della crisi iconoclastica furono di grande portata. La prima e la piú grave fu l'approfondimento del solco di divisione tra la cristianità di Oriente e quella d'Occidente. Il papa condannò l'iconoclasmo, e il senso dell'ecumenicità imperiale bizantina cominciò a perder terreno nell'Occidente latino; ma d'altra parte anche l'ecumenicità della Chiesa romana cominciò a esser meno sentita dall'Oriente bizantino. Leone III staccava dalla giurisdizione romana le province ellenizzate dell'Italia meridionale e la prefettura dell'Illirico e le annetteva al patriarcato di Costantinopoli, sottraendo al papa anche i proventi fiscali di queste regioni. Il patriarca di Costantinopoli finiva cosí per estendere la sua giurisdizione a tutto il territorio dell'impero, ma nello stesso tempo la Chiesa orientale veniva sempre piú subordinata allo Stato. Per contraccolpo il papa, che teoricamente era anche lui suddito dell'imperatore di Bizanzio, sfuggiva di fatto all'autorità imperiale.

Roma e Costantinopoli diventano l'una estranea all'altra. Nel 751 cessava di esistere l'esarcato di Ravenna, che cadde in mano dei Langobardi. Roma, abbandonata da Bizanzio, cercava aiuto presso la nuova potenza franca. L'incontro di Ponthion, del 754, tra il papa Stefano II e Pipino il Breve, fu un evento di capitale importanza storica: non soltanto segnò l'inizio dello Stato pontificio romano, che doveva durare fino al 1870, ma era il prodromo della restaurazione dell'impero in Occidente. L'incoronazione di Carlo Magno nella notte di Natale dell'800 e la rinascita dell'impero romano d'Occidente furono conseguenze fatali del distacco di Roma da Bizanzio. L'eredità dell'« imperium romanum » si spaccava

in due e si trovavan di fronte due imperi diversi per cultura e per lingua: a un impero cristiano orientale, greco di lingua e di cultura, che gravitava su Bizanzio e sul suo imperatore, si contrapponeva un impero cristiano occidentale di lingua latina che aveva come centro spirituale Roma e il papato. Inevitabile corollario sarà lo scisma religioso.

L'azione profonda di trasformazione esercitata dalla dinastia isaurica nella vita dell'impero si manifestò anche nella legislazione. Leone III (sembra nel marzo del 726) promulgò l'« Ecloga » ('Εκλογή). Il carattere di essa emerge chiaramente dal titolo: « Una selezione abbreviata di leggi, ordinata da Leone e Costantino [il figlio che gli succedette], saggi e pii imperatori, dalle Istituzioni, dal Digesto, dal Codice e dalle Novelle del grande Giustiniano... rivedute in vista di una maggiore umanità » (εἰς τὸ φιλανθρωπότερον). L'« Ecloga » doveva sostituire, come è detto nell'introduzione, le « varie opere » (traduzioni greche e interpretazioni) che si erano sviluppate sulla codificazione giustinianea e che generavano confusione nell'amministrazione della giustizia. Ma non si limitava a dare degli estratti del diritto privato e criminale giustinianeo: mirava anche a renderlo « piú umano ». E tale revisione consisteva in una sensibile mitigazione delle pene sotto l'influenza del cristianesimo e del diritto consuetudinario orientale. Nel diritto criminale, alla pena capitale, per taluni reati, venivan sostituite delle pene corporali, come il taglio del naso o della lingua, l'amputazione delle mani, l'accecamento, la rasatura o l'ustione dei capelli: pene già entrate largamente in uso lungo il VII secolo sotto l'influenza del diritto orientale. L'influenza delle concezioni cristiane si nota invece, soprattutto, nel diritto familiare e matrimoniale: veniva limitata la « patria potestas » in favore dei diritti della moglie e dei figli. Ma di non minore importanza è il fatto che la lingua dell'« Ecloga » è il greco, la lingua, cioè, in cui si esprimeva la vita tutta dell'impero, che sempre piú obliava la sua « romanità ».

La legislazione di Leone III riflette con estrema fedeltà la situazione del mondo bizantino in quest'epoca, in cui alla profonda penetrazione delle concezioni cristiane si unisce nello stesso tempo un notevole influsso di costumi orientali. Notevole fu la sua influenza sull'evoluzione ulteriore del diritto bizantino e ancor maggiore quella esercitata sullo sviluppo del diritto dei paesi slavi.

A questo stesso periodo (una datazione precisa non è possibile) appartengono altri tre monumenti del diritto bizantino: la « legge agraria » (νόμος γεωργικός), che mirava soprattutto alla salvaguardia della piccola proprietà contadina; la « legge rodia nautica » (νόμος ῥοδίων ναυτικός), una raccolta di ordinanze destinata a regolamentare la navigazione mercantile; la « legge militare » (νόμος στρατιωτικός), un codice della disciplina militare improntato a un estremo rigore giustificato dai gravi pericoli che dovette affrontare l'impero in quell'età.

In questi due secoli, alle eroiche lotte contro i nemici esterni, alla trasformazione politica e amministrativa dello Stato, corrispose una generale decadenza della cultura. Furon questi i secoli piú oscuri della vita culturale di Bizanzio. In essi ebbero il predominio i soldati e i monaci. E lo Stato, insieme col processo di militarizzazione, ne subí uno parallelo di teocratizzazione. La vita della società assunse aspetti ascetici e mistici. Alla fine del VII secolo, il concilio « in Trullo » (692), nello sforzo di moralizzare la vita popolare, cercò di eliminare le ultime sopravvivenze di paganesimo, proibendo tra l'altro i « Brumalia », una festa d'autunno coincidente col periodo della vendemmia, in cui uomini e donne circolavano travestiti e mascherati e si cantavano canti in onore di Dioniso. E intanto i monaci, come si è detto, diffondevano un culto superstizioso delle immagini, verso cui si manifestavano esagerati segni di rispetto e di adorazione; a cui si chiedevano e si attribuivano i piú inverosimili prodigi, come la sanità del corpo e dell'anima, la liberazione dai demoni, l'acquietamento delle tempeste: insomma tutte le grazie per star bene in questo mondo e per meritare la gloria eterna nell'altro.

La reazione iconoclastica degli imperatori « isaurici », pur nella sua complessità e molteplicità di motivi, non diede un grande contributo alla letteratura. L'eclissi dell'Università di Costantinopoli, anche se leggendario è l'incendio di essa attribuito a Leone III, indubbiamente contribuí alla decadenza della cultura laica. Poiché fu sempre l'organizzazione dell'insegnamento superiore che diede a Bizanzio, oltre che burocrati preparati, anche storici e letterati di notevole livello, che mantennero viva e operante la tradizione classica.

Delle discussioni teologiche legate all'iconoclastia ci resta ben poca cosa. Tutti gli scritti degli iconoclasti (decreti imperiali, atti dei concili, trattati teologici) sono andati perduti,

destinati come furono alle fiamme dal nono canone del secondo concilio di Nicea (787). Ed è grave danno che nulla ci resti delle argomentazioni contro il culto delle immagini che i teologi imperiali, Costantino di Nacolia, Tommaso di Claudiopoli, Teodoro di Efeso, fornirono a Leone III all'inizio della controversia. Ancor piú grave è la perdita di tutta l'attività letteraria dell'età di Costantino V e, particolarmente, degli scritti dell'imperatore stesso che ebbe una parte di primo piano nella formulazione della dottrina iconoclastica del concilio del 754. Egli compose non meno di tredici opere teologiche, ma di due soltanto ci son pervenuti dei frammenti, attraverso le confutazioni degli oppositori, specie nell'opera del patriarca Niceforo.

Parimenti è andata perduta l'attività teologica della seconda fase della controversia. Nulla si è conservato di un « Tesoro » di luoghi della Scrittura e dei Padri della Chiesa che avevano messo insieme, per incarico di Leone V, Giovanni il Grammatico, che fu poi patriarca iconoclasta di Costantinopoli (837-43), e Antonio, che divenne vescovo di Sylaion.

Molto di piú è conservato della produzione letteraria dei difensori delle immagini che dalla lotta uscirono vincitori. Solo l'opera del patriarca Germano fu distrutta in parte per ordine di Leone III. Ma ci è pervenuto il frutto dell'attività di Giovanni Damasceno, che oppose la sua resistenza ai nemici delle immagini dal convento di San Saba, nella Palestina già occupata dagli Arabi.

Della seconda fase della lotta iconoclastica abbiamo la produzione del patriarca Niceforo e di Teodoro Studita. Quest'ultimo non soltanto lottò in difesa del culto delle immagini e contro l'ingerenza del potere imperiale nelle questioni teologiche, ma con la sua riforma monastica rinnovò la vita spirituale del convento costantinopolitano di Studios, facendone a un tempo una roccaforte dell'ortodossia e un centro importante di cultura religiosa con una scuola calligrafica e un'altra di poesia liturgica.

Intanto, dopo oltre un secolo di silenzio, era ripresa la tradizione cronografica con Giorgio Sincello, Teofane Confessore e il patriarca Niceforo. Nell'assenza completa di storiografia di tradizione classica, le opere di Teofane e Niceforo, pur con la loro visione di iconoduli unilaterale e parziale dei fatti, forniscono in certo modo una base per la ricostruzione storica di questi due secoli. Ad essi si aggiunge la vasta produzione agiografica che, tra gli aneddoti e le lodi dei santi e

dei martiri delle persecuzioni iconoclastiche, dà un non trascurabile contributo al quadro fornito dalle magre notizie della letteratura cronografica.

Ma di contro a questo predominio esclusivo di letteratura religiosa e, soprattutto, monastica, nell'ultimo periodo iconoclastico si manifestava, per reazione, una certa tendenza che si potrebbe chiamare « laicistica ». Tale tendenza appariva anche nell'arte che, obbligata ad abbandonare i temi della Scrittura e delle vite dei santi, ritornava alle decorazioni pittoriche e ornamentali, ai paesaggi pieni di uccelli e di animali, al ritratto realistico: un ritorno alle antiche tradizioni ellenistiche, cui si univano gli influssi dell'Oriente musulmano. E mentre il mondo monastico, reso piú aperto dalla riforma studita, intensificava gli studi religiosi, negli ambienti vicini alla corte, specie nell'età di Teofilo, ricominciava l'interesse per la letteratura profana, per la tradizione classica, per le scienze. Anche l'influenza della cultura araba, che attraversava sotto gli Abbasidi un periodo di particolare splendore, agiva nello stesso senso laicistico. Eran le prime avvisaglie dell'imminente rinascenza che troverà la personalità piú rappresentativa in Fozio.

Capitolo diciottesimo

La letteratura della polemica iconologica

GERMANO PATRIARCA

La letteratura a noi giunta del primo periodo iconoclastico è scarsissima: di tutta l'attività polemica, che si dovette svolgere anteriormente all'editto di Leone III del 730 tra il Palazzo e il patriarcato e nello stesso ambiente ecclesiastico a favore e contro il culto delle immagini, a noi restano solo tre lettere del patriarca Germano I (715-30) il quale prese un atteggiamento deciso e fermo a favore dell'iconodulia, per cui fu deposto e confinato nei poderi paterni del Platanion, dove morí quasi centenario nel 733.

Le lettere di Germano offrono un grande interesse sia perché in esse vengono esposte le tesi essenziali dell'iconologia tradizionale e viene rigettato l'iconoclasmo, sia perché in esse si danno notizie importantissime per la storia delle prime avvisaglie della controversia.

Un altro scritto di Germano sui *Termini della vita* ("Οροι ζωῆς) tratta il problema della Provvidenza divina nei riguardi della vita dell'uomo. Lo scritto ha forma di dialogo tra un razionalista e un fedele alla tradizione religiosa e discute della predestinazione dell'uomo che pur tuttavia non cessa di essere libero nella scelta del bene e del male. Germano svolse anche un'attività omiletica e fu autore di inni religiosi.

GIOVANNI DAMASCENO

Ma il piú grande e sistematico avversario dell'iconoclastia, nel primo periodo, fu Giovanni Damasceno. Egli svolse la sua attività in territorio che era già sotto la dominazione araba

e perciò appunto si salvò la sua vasta produzione teologico-dogmatica, che è tra le piú significative e certo la piú famosa di tutta la letteratura teologica bizantina. Appartenente a una ricca e nobile famiglia cristiana di Damasco, i cui membri portavano il soprannome di « Mansur » (« il vittorioso »), era nato nella seconda metà del VII secolo, intorno al 675, e aveva rivestito un'alta carica alla corte califfale. Poi, al principio dell'VIII secolo, era entrato nella vita monastica e si era rifugiato nella laura di San Saba, a Gerusalemme. Ordinato sacerdote dal patriarca di Gerusalemme e divenuto suo consigliere nelle questioni teologiche, assurse a grande fama per la sua eloquenza e per i suoi scritti con i quali combatté tutte le eresie cristologiche diffuse in quel tempo in Siria e in Palestina e, soprattutto, l'iconoclasmo difeso dagli imperatori della capitale, e non meno per la sua attività di poeta liturgico. Morí verso la metà del secolo VIII (ca. 749).

L'opera di Giovanni Damasceno, pubblicata in gran parte nel secolo XVIII dal domenicano Michel Lequien con importanti prolegomeni (Parigi 1712), attende ancora un'edizione critica moderna: si è assunto il compito di realizzarla l'Istituto bizantino dell'abbazia di Scheyern (Baviera).

Degli scritti di polemica dogmatica del Damasceno noi possediamo vari trattati contro i nestoriani, contro i giacobiti, contro i monoteliti, contro i manichei, contro gli islamiti; ma indubbiamente i piú importanti, e anche i piú originali, sono i tre *Discorsi apologetici contro gli iconoclasti*, composti tra il 726 e il 730, che possono essere considerati come tre successive redazioni dello stesso trattato; ma il secondo e il terzo contengono mutamenti, chiarimenti e aggiunte notevoli. In essi viene confutata l'accusa, che muovevano i persecutori delle immagini contro l'iconodulia, di rinnovare l'idolatria pagana, con una tesi originale, secondo cui l'immagine è concepita come simbolica e mediatrice: come costituente un grado intermediario (alla maniera neoplatonica) dell'ascensione verso il divino, un tramite per raggiungere l'ineffabile. Del resto, l'immagine non può rappresentare Dio che è incorporeo e invisibile, ma il Cristo che si è incarnato per redimere l'umanità. Le immagini servono per l'istruzione dei semplici, degli illetterati, cui non può giungere il messaggio del libro: l'immagine parla agli occhi il linguaggio che il libro rivolge all'udito.

Cosí il culto delle immagini viene collegato al dogma del-

l'incarnazione, e razionalizzato, mentre nello stesso tempo viene immesso nella concezione mistica. Tutti e tre i discorsi sono corredati di una serie lunghissima di testimonianze patristiche, tra cui abbondano quelle tratte da Dionigi lo Pseudo-Areopagita: dalla concezione dionisiaca è derivato il lato mistico-platonico dell'iconosofia del Damasceno. Ma l'aspetto piú notevole della polemica di Giovanni è la sua vibrata protesta contro l'ingerenza imperiale nelle questioni di fede, che in tutto il periodo iconoclastico divenne un motivo ricorrente di grande importanza storica. Contro Leone III egli afferma:

> L'imperatore non può sconvolgere gli editti della Chiesa, che ubbidisce alle parole degli apostoli e dei dottori, non a quella dei re. L'imperatore deve curarsi dell'amministrazione dello Stato: la Chiesa sia amministrata dai suoi pastori e maestri. Ogni ingerenza è da briganti!
>
> (*Or.* 2, 12: *P.G.* 94, 1296)

Alla polemica contro le eresie è legata anche l'opera piú importante e piú famosa di Giovanni Damasceno, la *Fonte della conoscenza* (Πηγὴ γνώσεως), che vuol essere un'esposizione sistematica, una « summa » della dottrina dell'ortodossia, quale si era venuta cristallizzando attraverso l'insegnamento dei Padri della Chiesa e dei canoni dei concili tra il IV e il VII secolo. L'opera comprende tre parti:

1. *Capitoli filosofici o dialettica*: una specie di propedeutica filosofica alla teologia, che consiste in una serie di definizioni tratte dagli antichi filosofi, in particolare da Aristotele e da Porfirio (*Isagoge*), ma anche dai Padri della Chiesa.

2. *Il libro delle eresie* costituisce un'introduzione storica all'esposizione dogmatica vera e propria, in cui si dà brevemente notizia di centotré eresie. Per le prime settantanove viene riprodotta un'analoga esposizione di eresie del vescovo Epifanio di Salamina di Cipro (IV secolo), che portava il titolo di *Panarion* (Cesto). A Epifanio risale la suddivisione delle eresie precristiane in quattro grandi ceppi, secondo una successione di ere religiose, che vengon designate come: barbarismo, scitismo, ellenismo e giudaismo. Le altre eresie cristiane vengon trattate sulla scorta di Teodoreto di Ciro, Leonzio di Bizanzio, Sofronio di Gerusalemme. Originale è invece la trattazione delle eresie contemporanee: dell'islamismo, la cui dottrina è esposta con ampia citazione dal Corano, dell'iconoclasmo e del paulicianismo.

3. *L'esposizione della fede ortodossa*, divisa in cento capitoli, contiene una trattazione sistematica di tutta la teologia cristiana, che ha inizio da Dio e dalla Trinità e procede via via per tutti gli altri dogmi, seguendo l'ordine del Simbolo niceno-costantinopolitano. È probabile che anche per questa parte Giovanni abbia tenuto a modello, almeno nello schema, il *Panarion*, che culminava appunto in un sommario della fede della Chiesa cattolica e apostolica. La materia invece è tratta da tutti i piú grandi teologi precedenti: la trattazione di Dio dipende dallo Pseudo-Areopagita; la teologia trinitaria da Gregorio Nazianzeno; la cristologia dai predecessori immediati, Leonzio di Bizanzio, Massimo Confessore, Anastasio Sinaita, ma anche dagli altri Padri piú antichi del IV secolo.

La *Fonte della conoscenza* esercitò una notevole influenza sulla letteratura teologica bizantina posteriore, anche se meno grande di quanto generalmente si sia creduto. Larga fu la sua diffusione nel mondo slavo e in quello arabo attraverso traduzioni. Nel mondo occidentale penetrò alla metà del XII secolo con la traduzione latina di Burgundio da Pisa, che intorno al 1150 volse in latino la terza parte dell'opera. Circa un secolo dopo compí un'altra traduzione Roberto Grossatesta, vescovo di Lincoln. Fu questo il tramite attraverso cui essa giunse a Tommaso d'Aquino, che ne subí l'influsso nella sua *Summa theologiae*.

Accanto agli scritti dogmatici e polemici, si conservano del Damasceno anche scritti di morale e di ascetica, omelie, commentari alle lettere di Paolo: ma su di essi sono aperti molti problemi di autenticità. Giova tuttavia ricordare, nonostante i dubbi sull'attribuzione, la grande opera morale che va sotto il titolo di *Hierá* (Ἱερά) o *Sacra*, ma piú nota con il titolo parzialmente inesatto di *Sacra parallela*: una vasta compilazione di estratti scritturali e patristici, diretta all'esortazione morale e ascetica e adatta a tutte le occasioni che possono presentarsi al cristiano. L'opera è divisa in tre parti, di cui la prima riguarda Dio, monade trina; la seconda tratta della vita umana; la terza considera le virtú e gli opposti vizi esaminati parallelamente. Dalla forma di questa ultima parte ha tratto il titolo piú comune tutta l'opera.

Molto discussa è l'attribuzione al Damasceno del celebre *Romanzo di Barlaam e Joasaf*, che è un adattamento greco della leggenda popolare di origine buddhistica. L'opera è un romanzo agiografico edificante che, sul fondo della vita di

Buddha, inserisce elementi tratti dal mondo monastico e dalla polemica religiosa cristiana.

Vi si narra di un re che, per impedire il compimento delle predizioni degli astrologi, la conversione cioè del proprio figlio al cristianesimo, lo fa vivere isolato in uno splendido palazzo appositamente costruito, tra gioie e piaceri, lontano dalle miserie della vita. Ma nonostante queste misure precauzionali, la crudele tirannide del dolore giunge agli occhi e all'anima del giovane: l'impressione suscitatagli dalla visione di un malato, di un cieco, di un vecchio e, poi, di un morto determina la sua intima trasformazione che, attraverso l'incontro di un asceta cristiano, Barlaam, diventa conversione al cristianesimo. Né il padre riesce a mutare la decisione del figlio; alla fine anzi, si converte anche lui. Il principe, poi, si ritira nella solitudine del deserto, dove vive una vita da pio asceta fino alla morte. Le sue ossa seppellite in una magnifica chiesa operano grandi miracoli.

L'opera è una nuova testimonianza preziosa della grande capacità di sintesi e di sincretismo, anche degli elementi piú contrastanti, che il mondo bizantino riesce a operare e che ha ereditato dall'ellenismo: capacità che si manterrà soprattutto nella letteratura romanzesca. La leggenda buddhistica cristianizzata si diffuse nel mondo bizantino e passò anche nel mondo occidentale, trovando echi in opere letterarie e nelle arti figurative.

Giovanni Damasceno è anche celebrato dalla tradizione per la sua attività poetica liturgica. Ma di quanto è tramandato sotto il suo nome non si sa ancora ciò che sia veramente autentico. Sua innovazione caratteristica, ma che rimase senza seguito, fu il ritorno, nella poesia religiosa, sul modello di Gregorio di Nazianzo, all'uso di metri antichi, del trimetro giambico che egli adottò in tre suoi canoni molto celebrati e commentati, e anche del distico elegiaco. Ma egli compose anche altri canoni alla maniera di Andrea di Creta.

Nella produzione poetica del Damasceno manca del tutto il calore del sentimento e il suo stile è quasi sempre contorto e oscuro: è versificazione di passi scritturali e di teologia in cui abbondano artifici retorici di ogni genere e complicatissimi giochi di costruzione, che erano già nella tradizione dei melodi, ma che vengono dal Damasceno esasperati: egli giunge a ordinare le lettere iniziali dei versi in acrostici che formano distici elegiaci.

Giovanni Damasceno fu l'ultimo grande teologo della Chiesa orientale. Ma il suo merito non sta tanto nell'originalità delle sue idee né in una particolare capacità speculativa: egli è un compilatore che nulla aggiunge di nuovo alla dottrina tradizionale. La *Fonte della conoscenza*, che è l'opera sua piú importante e piú nota, non è che un compendio dell'insegnamento di tutta la patristica orientale: essa rivela un intenso lavoro di assimilazione e un notevole sforzo di condensazione e di sistemazione della verità rivelata in una lingua chiara e precisa. Di personale non v'è che la scelta. Né deve essere esagerato l'interesse di Giovanni per la filosofia, che si riduce a una certa padronanza della terminologia ed a qualche capacità sillogistica. La verità per lui, come per i suoi predecessori, non è ricerca, non è punto di arrivo, ma è già data dalla rivelazione. La filosofia non dà che i mezzi per esprimerla razionalmente: soprattutto è la dialettica che indica le forme elementari della ragione e la maniera di usarle con frutto. La filosofia, quindi, è concepita come ancella della teologia, la quale sola resta regina. Anche il preteso aristotelismo del Damasceno si riduce a ben poca cosa: a terminologia, a definizioni, ad argomentazioni, insomma ad elementi esteriori. Piú forte è l'influenza neoplatonica che gli deriva dalle concezioni mistiche di Dionigi lo Pseudo-Areopagita. Ma egli è soprattutto l'eco fedele dei Padri della Chiesa e dei libri sacri. Il suo motto fu: « ἐρῶ δὲ ἐμὸν μὲν οὐδέν », « Io non dirò nulla che venga da me ». E non era questa soltanto un'affermazione di modestia. Il Damasceno chiude e conclude l'età patristica delle dispute cristologiche, la cui ricca esperienza dottrinale riassume e trasmette al medioevo orientale e occidentale insieme, quasi imbalsamata.

NICEFORO I PATRIARCA

La recrudescenza iconoclastica che, dopo la restaurazione di Irene, ebbe luogo per iniziativa dell'imperatore Leone V l'Armeno, trovò l'energica opposizione degli ultimi due rappresentanti della teologia dogmatica bizantina: il patriarca Niceforo I (806-15) e il monaco di Studios Teodoro.

Niceforo, nato verso il 758, apparteneva a nobile famiglia costantinopolitana e fu, come lo era stato il padre, segretario della cancelleria imperiale. In tale qualità partecipò al settimo

concilio ecumenico del 787, che ristabiliva il culto delle immagini. Piú tardi si fece monaco e fondò un convento. Nel l'806 fu elevato al soglio patriarcale e vi rimase fino all'815, allorché da Leone V fu deposto per la sua opposizione all'iconoclastia, e mandato in esilio. Si ritirò allora nel convento di San Teodoro a Scutari e lí passò i restanti anni della sua vita. Morí nell'829.

La sua produzione teologica fu principalmente rivolta alla confutazione dell'iconoclasmo. La sua opera piú importante è ancora inedita: è quella che va sotto il titolo di *Confutazione ed eversione* (Ἀντίρρησις καὶ ἀνατροπή) e che si può considerare come una somma delle dottrine tradizionali in difesa del culto delle immagini contro le decisioni del sinodo iconoclastico dell'815. Ma già all'inizio di questa seconda fase della controversia egli aveva composto il cosiddetto *Piccolo apologetico* (814). Durante l'esilio, tra l'818 e l'820, scrisse il *Grande apologetico* e i tre libri di *Antirretici* (Ἀντιρρητικοί) che costituiscono insieme un'opera unitaria, la cui importanza risiede anche nel fatto che attraverso la confutazione ci permettono di ricostruire i due trattati dell'imperatore Costantino V Copronimo contro l'iconodulia.

Gli scritti teologici di Niceforo rivelano una notevole capacità dialettica e una profonda conoscenza della Sacra Scrittura e dei Padri. Se il tono talora è vivace contro gli eretici, esso è giustificato dall'asprezza della lotta. La produzione del patriarca rappresenta un documento di grande valore anche dal punto di vista storico.

Di Niceforo ci son pervenute due opere propriamente storiche, iniziate probabilmente prima della sua elevazione al patriarcato. La *Sintesi cronografica* (Χρονογραφικὸν σύντομον) si estende da Adamo all'anno della morte dell'autore (829), ma non è che una lista dei re ebrei, di quelli persiani, dei Tolomei, degli imperatori romani e bizantini e infine dei patriarchi. La sua importanza sta soprattutto nella sua fortuna: incontrò infatti un gran numero di lettori e subí interpolazioni, rimaneggiamenti ed aggiunte. Fu anche tradotta in latino, verso l'870, da Anastasio Bibliotecario.

Di maggior valore storico è il cosiddetto *Breviario* o *Storia abbreviata* (Ἱστορία σύντομος), che racconta gli eventi dalla morte di Maurizio (602) fino alle nozze di Leone IV e Irene (769). Per essa Niceforo sembra essersi ispirato al *Chronicon Paschale*. L'opera è una compilazione da fonti del VII e VIII secolo per noi perdute e consiste in una esposizio-

ne cronologica degli eventi, senza legami e senza apprezzamenti, destinata, come le opere di tal genere, a una cerchia di lettori religiosi con scopi di edificazione: è quindi ricca di aneddoti e di curiosità. Racconta soprattutto i fatti della capitale e della corte, ma non mancano notizie di carattere più generale, come quelle sull'origine e sulle migrazioni dei Bulgari. Il suo pregio maggiore consiste in una notevole ricerca di obiettività. Vi mancano gli elementi eruditi. È tuttavia una delle fonti piú valide per la conoscenza dell'Europa orientale nei « secoli bui ».

Il *Breviario* di Niceforo è l'opera storica piú recente che figura nella *Biblioteca* di Fozio (cod. 66) e il fatto che egli la ponga subito dopo quella di Teofilatto Simocatta indica probabilmente che egli la considerava continuazione dell'opera dello storico egiziano non soltanto dal punto di vista cronologico, ma anche nelle serie di opere storiografiche a carattere classicistico. Fozio ne ammira lo stile sobrio e chiaro e l'uso di un lessico scelto e di una costruzione del discorso non rilassata né eccessivamente serrata, quale si addice all'oratore veramente perfetto.

TEODORO STUDITA

Contemporaneo e amico del patriarca Niceforo, fu Teodoro Studita, cosí chiamato perché fu per lungo tempo abate del piú famoso convento bizantino di Costantinopoli, quello di Studios (τοῦ Στουδίου). Nato, nel 759, nella capitale da un alto funzionario del fisco imperiale e destinato a succedere al padre nella sua carica ufficiale, aveva ricevuto un'educazione accurata. Ma l'influenza dello zio materno Platone, monaco e poi abate del monastero di Sakkudion (Bitinia), doveva indurre alla vita monastica non soltanto Teodoro (verso il 780), ma anche due suoi fratelli e una sorella. Gli eventi politici e la sua intransigenza morale dovevano presto metterlo in contrasto col potere imperiale. Fu prima lo scisma mechiano (da « μοιχός », « adultero »), originato dalle seconde nozze di Costantino VI, che nel 785 aveva ripudiato e chiuso in convento la legittima sposa Maria d'Amnia impostagli dalla madre Irene, per unirsi a una dama di corte Teodota, a provocare l'ostilità, contro l'imperatore e il patriarca Tarasio opportunisticamente condiscendente, del partito monastico guidato da Platone e da Teodoro. Piú tardi la ripresa della lotta icono-

clastica da parte di Leone V l'Armeno (815) vide tra i piú accaniti oppositori Teodoro, il quale insorse risolutamente contro l'ingerenza del potere imperiale in fatto di dogmi. La sua intransigenza gli fruttò per tre volte l'esilio. E in esilio, nell'isola dei Principi, egli finí i suoi giorni nell'826.

Ma già alla fine del secolo VIII, egli da Sakkudion era passato al monastero di Studios, nella capitale, e la sua azione riformatrice fu alla base di un rinnovamento della vita monastica sia dal punto di vista sociale sia sotto l'aspetto culturale. Studios divenne il centro dell'ortodossia e del monachesimo bizantino ed esercitò nella vita della cultura e della Chiesa orientale il ruolo che in Occidente esercitò Montecassino. Il suo « scriptorium », come quello di Montecassino, fu di modello per gli altri conventi e la scrittura minuscola libraria greca, in cui tra il IX e l'XI secolo furono traslitterati i testi greci, è, secondo alcuni studiosi, strettamente legata alla forma di scrittura di quel convento.

L'attività letteraria di Teodoro Studita non è che un complemento della sua mirabile attività religiosa e di politica ecclesiastica, ma occupa tuttavia un posto di prim'ordine nella storia della letteratura bizantina e come quantità e come qualità.

Al primo posto sta l'*Epistolario*, un'ampia raccolta di circa cinquecentocinquanta lettere, una gran parte delle quali son collegate alla controversia mechiana e alla lotta iconoclastica; altre sono scritti pastorali, ammonitori o consolatori, di forma epistolare. Le lettere polemiche rivelano l'indole energica e combattiva di un uomo che, incurante di esilî e di sofferenze, per la causa della fede si mise a capo di un partito di opposizione che aveva contro di sé l'imperatore; le altre manifestano un finissimo tatto psicologico, uno zelo dominato da fervente fede, ma anche da larga umanità, da appassionato interesse per la libertà della Chiesa e per la sua unità. Tutte sono di grande interesse per la storia del tempo; e anche formalmente sono tra i migliori esemplari dell'epistolografia bizantina.

Degli scritti polemici contro gli iconoclasti, i piú importanti sono i *Discorsi antirretici contro gli iconomachi* (Ἀντιρρητικοὶ κατὰ τῶν εἰκονομάχων), in tre libri, i primi due in forma dialogica, il terzo in ottanta sillogismi che formano un'esposizione sistematica della teologia delle immagini. Teodoro in essi dichiara eretici gli iconoclasti e li accosta ai

monofisiti per il fatto che, negando la facoltà di rappresentare il Cristo, gli ricusano uno dei piú importanti requisiti della sua natura umana; ma insiste soprattutto nell'affermazione dell'indipendenza della Chiesa dal potere imperiale nelle questioni di fede. Gli scritti riguardanti la controversia mechiana, a cui Teodoro accenna occasionalmente in altre opere, non ci son pervenuti.

Un posto di grande rilievo, nella produzione di Teodoro, occupano gli scritti che riguardano la vita ascetica e monastica. Noi abbiamo due raccolte di omelie che portano i titoli di *Piccola* e *Grande catechesi*. La *Piccola catechesi* (Μικρὰ κατήχησις) comprende centotrentaquattro discorsi rivolti ai monaci. In essi Teodoro tratta particolarmente dei doveri della vita monastica, ispirandosi all'ideale cenobitico di Basilio di Cesarea. Ma quel che rende vivi, vari e interessanti questi sermoni, che potrebbero a prima vista apparire monotoni, è il continuo riferimento alla vita quotidiana. Teodoro attinge alla propria esperienza, agli avvenimenti di quel periodo di disordine politico e religioso, ma anche ai fatti di ogni giorno, come la morte di monaci o il cambiamento di stagione, per istillare nei suoi confratelli un altissimo ideale di perfezione cristiana. E vario è anche lo stile: ora poetico, ora semplice e disadorno, ora sostenuto e severo. Anche la *Grande catechesi* (Μεγάλη κατήχησις) è una raccolta di sermoni, i quali per gli argomenti non si differenziano sostanzialmente da quelli contenuti nella *Piccola*, ma hanno ciascuno una maggiore estensione e vi si nota una maggiore tendenza sistematica.

Un'altra raccolta di discorsi portava il titolo di *Libro panegirico* (Πανηγυρικὴ βίβλος) e conteneva omelie, prediche e panegirici pronunciati in occasioni solenni. Di esso ci son giunte soltanto una dozzina di orazioni, tra cui notevoli dal punto di vista storico e per la biografia dell'autore, l'orazione funebre per la madre Teoctista, in cui Teodoro, oltre a dare un'immagine della grandezza spirituale di questa donna che seppe anch'essa « soffrire per la giustizia e per la verità », descrive la sua prima educazione, che fu soltanto opera della madre; e quella per lo zio Platone, che nel convento di Sakkudion aveva completato la sua educazione.

Teodoro fu anche poeta liturgico e di epigrammi. Alla poesia liturgica diede un notevole contributo sia personalmente con la sua opera sia con l'apporto degli altri innografi del convento di Studios, ove la composizione di inni era regola. Teodoro, con gli altri innografi di Studios, inaugurò un nuo-

vo periodo di vita del contacio, che era già scomparso dall'ufficiatura soppiantato dalla forma innografica piú recente del canone. Per questo genere Romano fu il suo principale modello, ma l'espressione poetica di Teodoro appare piú elaborata e piú artificiosa, pur riuscendo tuttavia ad esprimere tutto il suo ardore religioso. Egli impresse nuovo vigore a tutta la tradizione innografica componendo parecchi canoni e idiomeli, antifone ritmiche aventi ciascuna melodia propria.

Di maggior interesse son per noi i suoi epigrammi, che trattano di vari argomenti. Tra di essi attirano particolarmente l'attenzione quelli dedicati alla vita conventuale: alcuni celebrano la bellezza della solitudine claustrale e il fascino della rinuncia vittoriosa sui beni della terra; altri ci fan conoscere nei particolari la perfetta organizzazione interna dei conventi: son gli epigrammi dedicati ai monaci che ricoprivano un qualche ufficio nella vita claustrale, dall'abate al maestro del coro, dall'amministratore al cantiniere, al dispensiere, al cuoco, agli infermieri, ai calzolai; e quelli dedicati ai dormitori, alla foresteria e ad altri locali del convento. Altri son legati alla lotta per le immagini: prendendo lo spunto dalla descrizione di icone, si articolano in battute polemiche contro gli iconoclasti e in insegnamenti dogmatici rapidi e concisi. Altri, infine, son dedicati a chiese o a parti di esse o a santi. Esclusi sono gli argomenti profani. Teodoro si riallaccia nella tradizione dell'epigramma a Giorgio di Pisidia e, come lui, usa il trimetro giambico. Egli rappresenta cosí il tratto di unione tra l'ultimo poeta che si ispirava alla tradizione classica del periodo protobizantino e i poeti della rinascita classicistica del X secolo.

Nella storia della cultura dei « tempi bui » di Bizanzio, tutta gravitante attorno al movimento monastico, Teodoro rappresenta la personalità di maggiore spicco. L'esigenza di rinnovamento spirituale e culturale da lui introdotta nella vita monastica, che fece uscire dal misticismo inattivo, la sua larga umanità e, soprattutto, i suoi contatti con la tradizione classica rivelano le sue capacità di assorbimento delle tendenze umanistiche che cominciavano a manifestarsi nei nuovi antagonisti iconoclasti. Nell'ambiente di Studios rinnovato da Teodoro già si respira aria di « rinascita ».

Capitolo diciannovesimo

La cronografia e l'agiografia

I CRONOGRAFI

La tradizione storiografica, dopo il regno di Eraclio, era rimasta muta: non soltanto quella dotta a carattere classicistico che si era interrotta con Teofilatto Simocatta, ma anche quella cronografica a carattere monastico-popolare che aveva avuto l'ultima espressione nel *Chronicon Paschale*. Solo al principio del IX secolo v'è una ripresa. Dell'attività storiografica del patriarca Niceforo abbiam già detto. Contemporaneamente la cronografia viene ripresa da un monaco, Giorgio, detto Sincello dal suo ufficio ecclesiastico di segretario del patriarca Tarasio (784-806).

La sua *Cronica* (Ἐκλογὴ χρονογραφίας), al momento della sua morte (ca. 810) che la interruppe, abbracciava il periodo che va dalla creazione del mondo all'inizio del regno di Diocleziano (284 d. C.). L'opera è nella linea segnata da Sesto Giulio Africano e da Eusebio di Cesarea: al fondo di essa c'è quella filosofia o, meglio, teologia cristiana della storia, che fu codificata nei commentari all'apocalissi di Daniele e che vede nella successione storica dei quattro imperi, assiro-babilonese, persiano, greco e romano, la preparazione al regno messianico. Le notizie sono tratte da antiche opere di storia egiziana e babilonese, da storici e cronisti del V secolo, ma anche da opere ellenistiche romanzesche di argomento storico, come da quella di Ditti sulla guerra troiana o dal romanzo di Alessandro. Questa ibrida mescolanza di fonti e la stessa linea teologica di sviluppo della concezione dell'opera cronografica del Sincello ci forniscono una chiara testimonianza delle condizioni di cultura che al principio del IX secolo erano caratteristiche anche delle personalità di primo piano del mondo monastico.

Si assunse il compito di continuare l'opera incompiuta di Giorgio Sincello il suo amico e confratello Teofane. Nato verso la metà dell'VIII secolo (752 circa) da nobile famiglia della capitale, dopo una breve esperienza matrimoniale, si era rifugiato nel convento, da lui stesso fondato, « τοῦ μεγάλου ἀγροῦ », a Cizico. Oppositore dell'iconoclastia sotto Leone V, subí la prigione e l'esilio, e in esilio, nell'isola di Samotracia, morí nell'818. La Chiesa orientale perciò gli ha dato il titolo di Confessore (« ὁμολογητής ») col quale viene normalmente indicato.

Teofane ci ha lasciato una *Cronografia* (Χρονογραφία) che egli compose, come è detto nel proemio, per invito di Giorgio Sincello, negli anni tra l'810 e l'814. Essa ha inizio là dove si era arrestata la cronica del Sincello (284) e arriva all'813, data dell'accessione al trono di Leone V. Era destinata ai confratelli monaci. Opera di larga compilazione, la sua importanza consiste soprattutto nel materiale che ci ha trasmesso da fonti per noi ora perdute. Ed è di straordinario valore per la ricostruzione della storia dei secoli VII e VIII, per i quali le uniche fonti bizantine che abbiamo sono appunto Teofane e il *Breviario* di Niceforo. Purtroppo molto diseguale è la sua informazione, in dipendenza appunto delle fonti utilizzate. Singolarmente scarne sono le notizie per il VII secolo, il periodo piú oscuro della storia di Bizanzio: sono completamente trascurati gli avvenimenti della frontiera danubiana e i mutamenti che ebbero luogo in Asia all'inizio del secolo, mentre piú abbondante è l'informazione sull'avanzata degli Arabi.

L'esposizione assume d'un tratto piú vaste proporzioni con il regno di Leone III, ma vi si nota subito una discordanza di tendenze delle fonti utilizzate; Teofane, mentre trae le notizie sui primordi del primo iconoclasta da una fonte cortigiana, che esaltava le gesta del « pio » e « cristianissimo » imperatore, improvvisamente passa a una fonte a lui avversa e la cronografia enumera i misfatti compiuti dall'eresiarca. Per l'ultima parte dell'opera, quella riguardante i tempi piú vicini a lui, Teofane, oltre che di fonti a noi ignote, deve essersi servito della tradizione orale e di ricordi personali. Per i fatti che riguardano l'Occidente è spesso poco preciso e talvolta incorre in anacronismi, come quando pone al principio del regno di Leone III il viaggio in Francia del papa Stefano II (752-57) e l'incoronazione di Pipino, che è del 754,

mentre parla solo piú tardi di Gregorio II, che fu papa dal 715 al 731, come difensore delle immagini.

Tuttavia, di regola, la cura della cronologia è il tratto caratteristico della *Cronografia* di Teofane: il suo scrupoloso sistema cronologico costituisce il fondamento per la datazione degli eventi dei secoli VII e VIII. L'esposizione dei fatti procede per anno, e per ciascun anno vien fatto riferimento all'anno del mondo, a quello della divina incarnazione, e inoltre all'anno di regno dell'imperatore bizantino, dei sovrani persiani, dell'egira, dei papi e dei quattro patriarchi. Inoltre Teofane usa anche il calcolo per cicli di indizioni.

Nonostante il suo scrupolo cronologico, Teofane non è uno storico. Egli fu un monaco, un asceta e un difensore delle immagini, e la sua opera destinata ai suoi confratelli non voleva essere altro che un libro di edificazione cristiana. Dello storico gli manca la cultura e, soprattutto, l'obiettività. Gli eventi storici e i personaggi sono giudicati dal punto di vista della stretta ortodossia, anzi da quello piú angusto della opposizione monastica al culto delle immagini. Manca nella sua opera ogni ricerca di collegamento dei fatti e ogni sforzo di valutarli. Il materiale delle fonti è trasferito nell'esposizione e interpolato con considerazioni teologiche banali.

Eppure l'opera di Teofane è d'importanza grandissima nella storia della cultura bizantina e della sua influenza anche all'esterno. Lo stile semplice e piano, non trascurato e popolare come quello di Malala, ma quasi una sintesi tra la prosa artistica atticizzante e la lingua dell'uso di ogni giorno, la rese accessibile a vasti strati di lettori e notevolmente contribuí a porla come modello di tutta la cronografia bizantina posteriore. E, come la *Sintesi cronografica* di Niceforo, ebbe l'onore di una traduzione latina di Anastasio Bibliotecario, traduzione che esercitò grande influenza sulla cronachistica occidentale.

Il primo ed immediato imitatore e continuatore di Teofane fu Giorgio Monaco, detto Amartolo, cioè « il peccatore ». Della sua vita non si sa quasi nulla. La sua opera cronografica, che porta il titolo di *Cronica breve* (Χρονικὸν σύντομον), fu composta durante il regno di Michele III (842-67), o subito dopo la sua morte. È anch'essa una cronica universale del tipo monastico, che va da Adamo ed Eva alla morte dell'ultimo imperatore iconoclasta, Teofilo (842). Nei quattro libri che la compongono la materia è cosí distribuita: il primo espone gli

eventi dalla creazione fino ad Alessandro Magno; il secondo tratta di storia giudaica seguendo l'esposizione biblica; il terzo contiene la storia romana; il quarto la storia bizantina da Costantino a Teofilo.

L'autore stesso dichiara nel proemio che la sua non è che una compilazione da molteplici fonti antiche e recenti. Da esse vuole estrarre quanto può essere « utile », e cioè notizie sulla mitologia greca, sui vari errori dei pagani, sulla vita dei monaci, sulla diffusione dell'eresia iconoclastica, sull'eresia « saracena » (islamismo). Il punto di vista da cui Giorgio guarda gli eventi è quello religioso e monastico e i fatti vengono giudicati in relazione alla Chiesa e al monachesimo. Difficile è determinare a quali fonti abbia attinto Giorgio per la parte antica. Per la parte bizantina ha seguito essenzialmente Teofane, ma anche Malala, Niceforo e opere teologiche e di storia ecclesiastica. Ma per il periodo a lui contemporaneo, dall'813 all'842, ha utilizzato testimonianze orali e i suoi personali ricordi, e questa parte dell'opera è di particolare valore in quanto costituisce l'unica fonte cronografica contemporanea per questo periodo. Tuttavia poche sono le informazioni storiche, sopraffatte dalle digressioni teologiche e dagli attacchi contro gli iconoclasti.

La cronica di Giorgio ebbe grande fortuna e diffusione: essa costituí, in concorrenza con la *Cronografia* di Teofane, la base per le successive croniche universali bizantine; ed esercitò anche enorme influenza sulla letteratura slava in genere, e particolarmente sulla russa, attraverso una traduzione slavorussa di cui ci è giunto il testo in un manoscritto riccamente miniato. Ardui sono i problemi testuali posti dalla tradizione manoscritta dell'opera di Giorgio: dalle diverse redazioni a noi giunte difficile è giungere alla costituzione del testo originale.

LE VITE DEI SANTI

L'età della controversia iconoclastica è l'epoca in cui ha inizio la grande fioritura della letteratura agiografica bizantina. L'agiografia è un classico prodotto della cultura dei monasteri ed è quindi naturale che in questo periodo abbia uno straordinario sviluppo. Attraverso una tradizione che si era iniziata con la *Vita di Antonio*, scritta da Atanasio, e con

quella di Basilio di Cesarea, composta dal suo amico Gregorio di Nazianzo, e che era continuata con le vite di Cirillo di Scitopoli e di Leonzio di Neapoli, la biografia religiosa era diventata un genere letterario con proprie regole, con un proprio schema. Ma nonostante il piano stereotipo che dominava il genere, lo scopo di edificazione cristiana cui esso mirava e nello stesso tempo la cura di perpetuare il ricordo dei santi asceti o martiri, che davan prestigio ai monasteri che li avevano ospitati, e l'esigenza di incoraggiare le vocazioni facevan sí che gli agiografi ricercassero tutti i mezzi per conquistare i lettori, sia presentando la loro opera in una forma piacevole, sia arricchendola di elementi meravigliosi e fantastici.

Sicché nella produzione agiografica si trova una grande varietà, che trova riscontro in qualche modo in quella che offre il romanzo moderno: alla descrizione della società e dei costumi delle varie classi sociali, spesso si aggiungono lo studio psicologico del carattere dei personaggi, racconti di avventure, evasioni della fantasia. Particolarmente interessanti sono le vite scritte da contemporanei del santo celebrato: esse danno spesso informazioni storiche preziose, pur se diluite tra il cumulo degli aneddoti e dei luoghi comuni, e osservazioni precise sulla vita sociale e sulle istituzioni del tempo. E contribuiscono notevolmente alla ricostruzione di un quadro piú preciso e sfumato del mondo bizantino, in cui è presente tutta la società: talora la vita di corte o la folla variopinta della capitale; altre volte la vita di provincia nei suoi aspetti urbani e borghesi o in quelli della campagna e dell'organizzazione rurale. L'agiografia, quindi, specie per questo periodo per cui la letteratura storiografica è estremamente povera, serve a colmare le lacune e a darci una visione piú precisa — o meno imprecisa — di quest'epoca, in cui la vita monastica rispecchiata dall'agiografia ebbe grande parte nella storia della Chiesa orientale, e anche dello Stato bizantino.

Tra le numerose vite di santi del periodo iconoclastico si farà qui menzione solo di qualcuna delle piú importanti, specie dal punto di vista storico o letterario.

Di particolare interesse storico è la *Vita di santo Stefano il Giovane*, un monaco del convento di Monte Sant'Aussenzio in Bitinia, morto nella persecuzione di Costantino V, il 20 novembre del 764. La vita è stata scritta, su fonti piú antiche, dal diacono di Santa Sofia, Stefano, anch'egli oppositore degli iconoclasti, nell'808. Oltre a fornire molti partico-

lari sulla vita monastica del tempo, la vita di Stefano costituisce una testimonianza preziosa sull'andamento delle persecuzioni di monaci durante il regno di Costantino V. Dall'attenta lettura di essa si vede come quest'imperatore, su cui i difensori delle immagini han riversato ogni obbrobrio e che l'autore stesso della vita definisce « il tiranno empio, l'eresiarca, l'apostata, in cui il diavolo si compiace di veder trionfare il suo cattivo genio », abbia dimostrato invece verso i suoi oppositori una moderazione, una pazienza e una longanimità che sembrerebbero insospettabili in un imperatore bizantino. Né la testimonianza può essere sospetta in quanto che proviene da un avversario che per altro, pur raccontando i fatti con certa obiettività, non risparmia ingiurie e contumelie all'imperatore iconoclasta.

Il concilio del 754 dava a Costantino V i mezzi legali contro i suoi oppositori, che potevano essere « colpiti dalle leggi imperiali come ribelli ai comandamenti di Dio e nemici dei dogmi fissati dai Padri », cioè potevano essere condannati non soltanto per resistenza alle leggi imperiali, ma anche per crimine di eresia e di disubbidienza all'autorità sovrana della Chiesa. Tuttavia, secondo il racconto della vita, l'imperatore solo nel 762 richiese al monaco Stefano di sottoscrivere i canoni del concilio. Né il suo rifiuto accompagnato da risposte ingiuriose né tante altre provocazioni e insolenze gli fecero perdere la pazienza: solo dopo due anni alcuni ufficiali, in un eccesso di zelo, in seguito a nuove provocazioni, strapparono il monaco dalla prigione in cui si trovava e lo finirono a colpi di bastone.

La *Vita di Stefano* fornisce cosí i dati piú particolareggiati e piú antichi sulle persecuzioni iconoclastiche, e inoltre tanti altri dati storici colti dal vivo; né ne diminuisce il valore il fatto che l'agiografo abbia tenuto presente come modello la *Vita di Eutimio* di Cirillo di Scitopoli, di cui inserisce nella sua opera larghi squarci.

Un altro aspetto della vita bizantina illumina la *Vita di Filareto il Misericordioso*, scritta dal nipote del santo Niceta di Amnia, monaco e agiografo, di cui rimane questa unica opera composta nell'821-22. Anche questi era un iconofilo ed era stato mandato in esilio da Michele II in una piccola città del Peloponneso, Karioupolis. Ma la vita di Filareto non riguarda la lotta delle immagini: essa è un'importante testimonianza della vita interna provinciale dell'impero.

Filareto era un ricco proprietario terriero di Amnia, in Paflagonia, e visse dal 712 al 792. Nella sua lunga vita mandò in rovina tutto il suo patrimonio profondendolo in opere di beneficenza. Nell'ampia descrizione delle occupazioni di Filareto in campagna si ha un quadro interessantissimo della vita provinciale dell'VIII secolo, dei costumi della campagna e delle istituzioni. Né mancano particolari illuminanti, come recriminazioni di piccoli contadini contro il servizio militare o contro l'esosità delle imposte o contro l'asprezza dei creditori; o notizie di incursioni arabe in Asia Minore, che portavan gravi danni alla proprietà terriera. Ancor piú interessante è la narrazione del primo « concorso di bellezza » attraverso il quale l'imperatrice Irene procurò la sposa al figlio Costantino VI. La prescelta, appunto, fu Maria d'Amnia, nipote di Filareto. Tale concorso inaugurava un costume che ebbe fortuna nel IX secolo.

Nella vita di Filareto l'agiografo Niceta, evitando gli artifici della retorica e gli elementi stereotipi meravigliosi, ci narra una storia reale in uno stile semplice e piano e nella lingua dell'uso, e riesce ad affascinare il lettore con le sue autentiche qualità di osservatore e di narratore.

Sono queste le vite piú significative. Tra le altre meritano di essere ricordate, specie per il loro valore di fonti storiche: la *Vita di Niceta*, abate del monastero di Medikion in Bitinia, morto nell'824, composta poco dopo la morte del santo dal suo allievo Teosterícto; la *Vita di Giovanni*, vescovo di Gothia, scritta da un contemporaneo; gli *Atti dei 42 martiri di Amorium*.

Capitolo ventesimo

La poesia religiosa

IL « CANONE »

Nel quadro dell'attività religiosa e monastica di questo periodo, un posto di rilievo occupa il canto liturgico che, in questo rinnovato clima di lotte e di fervore religioso, riceveva nuovo impulso e assumeva nuove forme. È appunto nel canto liturgico che si espresse con maggiore evidenza la tendenza al misticismo che, dai tempi di Giustiniano, con lo sviluppo del monachesimo, era andata permeando sempre maggiormente ogni forma della pietà bizantina.

La forma innografica che aveva trovato la sua piú alta espressione in Romano, il « contacio », lungo il VII secolo era andata perdendo terreno fino a scomparire, alla fine del secolo, dall'uso liturgico. L'introduzione di una nuova forma, il « canone », verso la fine del VII secolo, apriva un nuovo periodo nell'innografia bizantina. Il « canone » pare abbia avuto origine in ambiente gerosolimitano e, come il contacio, si colleghi a tradizione siriaca (« 'Enjānē »), ma i primi e piú celebri cultori del nuovo genere innografico sono tutti originari di Damasco: Andrea, Giovanni Damasceno, Cosma, poi diventato vescovo di Maiuma, in Palestina. Il « canone » ha una forma poetica piú complessa ed elaborata di quella del « contacio », di cui costituisce uno sviluppo: è formato da nove « odi » differenti per metro e per melodia. Ciascuna ode è formata da un numero variabile di « tropari » (strofe), tutti modellati metricamente e melodicamente su una strofa tipo (« irmo »). La strutturazione del canone in nove odi è dovuta al fatto che esso originariamente non aveva una sua vita indipendente, ma si collegava al canto dei nove inni biblici; e della sua origine conservò sempre il ricordo. Anche quando, acquistata una sua autonomia, serviva a celebrare una festa del Cristo o della

Vergine o la commemorazione di un santo, ciascuna delle sue odi doveva contenere allusioni o accostamenti piú o meno vaghi al suo modello biblico. In prosieguo di tempo, le odi del canone furono ridotte da nove a otto, perché venne omessa l'ode collegata col cantico di Mosè vicino a morte (*Deut.* XXXII, 1-43). Per il suo carattere penitenziale tale ode fu usata soltanto nella quaresima e fu soppressa, quindi, dai canoni destinati ad altre feste dell'anno liturgico.

Il canone alla fine del VII secolo soppiantò completamente il contacio, al punto che solo pochi isolati inni di questo genere si trovano nei libri liturgici. Difficile è ricercare le ragioni di tale mutamento, tanto piú che il contacio appare poeticamente piú valido del canone. Ma è ovvio pensare che la nuova forma, se si impose, rispondesse maggiormente ai gusti della nuova spiritualità bizantina. In realtà, mentre il contacio mantenne il carattere dell'omelia, da cui derivava, e dell'omelia conservò lo stile e l'importanza data alla parola, e quindi alla ragione; il canone invece diede il sopravvento alla musica. Ed è appunto nel preponderante peso della musica e nella maggior varietà di melodie che consiste la piú significativa caratterizzazione del canone rispetto al contacio. Nell'atmosfera mistica che predominava in questo periodo, si diffondeva l'uso dei canoni, inni di lode cantati in toni esaltanti, in cui si esprimevano formule dogmatiche e pensieri escatologici in uno stile altamente elaborato, fatto di ripetizioni e di variazioni, che conciliava la tendenza al misticismo; alla quale notevolmente contribuiva la solennità del rituale e l'impressione visiva delle icone nella luce tremolante delle candele.

Ma forse alla scomparsa del contacio contribuí anche un'altra ragione. Il diciannovesimo canone del concilio « in Trullo » (692) prescriveva al clero l'istruzione dei fedeli mediante la predica, tutti i giorni e specialmente la domenica. È probabile che il contacio, cantato dopo la lettura dei Vangeli, fosse sostituito in quest'epoca, appunto in applicazione del canone conciliare, dal sermone del predicatore, e quindi uscisse dall'uso. Al suo posto, per le esigenze della liturgia che aveva bisogno dell'ornamento del canto, subentrò il canone, il cui canto era già in uso durante la quaresima e tra Pasqua e Pentecoste, estendendosi a tutto l'anno liturgico.

La massima fioritura del canone si ebbe dalla seconda metà del VII secolo a quasi tutto il IX. In questo periodo gli innografi componevano anche le melodie che si adattavano ai loro

inni. Poi poesia e musica sacra andaron decadendo fino a scomparire del tutto verso il secolo XI.

L'innografia bizantina è raccolta quasi esclusivamente nei vari libri liturgici della Chiesa ortodossa: nella *Paracletica*, libro di preghiere per tutti i giorni dell'anno, diviso in otto parti, ciascuna contenente gli uffici di una settimana: ciascuna delle otto parti è in uno degli otto modi o toni della musica ecclesiastica (« ἦχος »), per cui è noto anche sotto il nome di *Grande Octoëchos*; nell'*Octoëchos* (senza l'attributo « grande »), contenente i canti per un ciclo di otto domeniche consecutive, già in uso ai tempi di Severo di Antiochia (VI secolo), ma successivamente modificato e aggiornato dall'attività dei monaci di Studios, al principio del IX secolo; nei *Menei*, libri composti dalle officiature per le feste a date fisse dell'anno liturgico; nel *Triodion*, che contiene gli uffici delle dieci settimane precedenti la Pasqua, in una redazione i cui inni in gran parte sono opera dei monaci di Studios; nel *Pentakostarion*, continuazione del precedente e anch'esso opera dei monaci di Studios, che contiene gli uffici dalla domenica di Pasqua alla prima domenica dopo Pentecoste, ecc.

Della liturgia cristiana l'innografia bizantina rappresenta il monumento musicale piú valido, sia per l'armonia dei suoi modi, sia per la bellezza poetica di molti suoi testi, sia ancora per l'altezza dottrinale di parecchi inni: un tesoro di valore inestimabile.

ANDREA DI CRETA

Creatore del canone, secondo la tradizione agiografica bizantina, fu Andrea di Creta. Egli era nato a Damasco verso il 660 e da giovane era entrato nel monastero del Santo Sepolcro a Gerusalemme; fu poi diacono a Costantinopoli, dove anche esercitò le funzioni di orfanotrofo, e infine fu nominato metropolita di Creta, con sede a Gortina. Sotto l'imperatore Filippico Bardane (711-13) sottoscrisse una confessione di fede monotelita, ma ritornò all'ortodossia, dopo la caduta di Filippico e l'ascesa al trono di Anastasio II (713-15), e scrisse per questo evento una poesia giambica di centoventotto versi, dedicata al diacono Agatone. Si oppose energicamente all'eresia iconoclastica imposta da Leone III. Morí nel 740.

Connessa con la sua attività pastorale è la produzione omi-

letica di Andrea: di lui ci son pervenuti cinquanta tra omelie e panegirici, ancora in parte inediti, pronunciati in varie feste dell'anno liturgico e in onore di santi, e soprattutto della Vergine. In essi Andrea si rivela buon oratore, libero dagli artifici della retorica e provvisto di una sufficiente preparazione dogmatica.

Ma il nome di Andrea di Creta è legato alla forma poetica del canone, anche se non ha fondamento la tradizione che fa di lui l'inventore del genere. Forse il suo merito consiste solo nell'aver trasferito la nuova forma dall'ambiente monastico gerosolimitano, in cui si era già sviluppato, alla cerchia ecclesiastica della capitale.

Il suo capolavoro è il *Gran canone* (ὁ μέγας κανών) che consta di duecentocinquanta tropari, divisi in quattro sezioni, in cui vengon passati in rassegna i principali eventi dell'Antico Testamento, a cominciare dalla caduta di Adamo, e rievocati le parole e gli atti del Redentore. È un inno a carattere penitenziale che deve esser cantato con spirito di contrizione. Ancora oggi, nella Chiesa orientale, trova posto nella liturgia della quaresima e viene indicato come il « re dei canti ». Notevole è l'influenza di Romano, che Andrea tenne a modello anche per gli altri suoi canoni. Ma in lui, piú che in Romano, abbondano gli esempi e i ricordi testamentari, i quali, uniti alla continua intrusione di richiami dogmatici, conferiscono all'inno un senso di esasperante ossessiva monotonia, accresciuto dalla eccessiva prolissità.

Andrea compose anche altri canoni per la concezione di sant'Anna, per la nascita di Maria, per la resurrezione di Lazzaro, per la Pentecoste e per altre sacre ricorrenze. Si dedicò anche all'altra forma di composizione liturgica detta « idiomelo ».

ALTRI INNOGRAFI: COSMA DI GERUSALEMME, GIUSEPPE DI TESSALONICA, TEODORO E TEOFANE « TATUATI », METODIO, GIUSEPPE INNOGRAFO, CASSÍA

Quasi contemporanea ad Andrea di Creta (prima metà dell'VIII secolo) è la fioritura di poeti di canoni nel monastero di San Saba in Palestina. Tra di essi il piú importante fu Giovanni Damasceno, della cui attività come innografo si è già detto trattando della sua produzione teologica. Accanto a lui

la tradizione celebra Cosma di Gerusalemme, il quale, secondo la leggenda, era un orfanello che il padre del Damasceno adottò e fece educare insieme col figlio. Anch'egli fu monaco di San Saba e piú tardi divenne vescovo di Maiuma. Dei ventiquattro inni tramandati sotto il suo nome solo quattordici sembrano autentici. I canoni di Cosma, come quelli di Giovanni Damasceno, sono in stile ricercato e spesso oscuro. Inoltre si attribuisce a lui un commentario a luoghi oscuri di Gregorio di Nazianzo, che fu il suo modello preferito.

Al principio del IX secolo diventò un centro di poesia religiosa il monastero di Studios. Accanto a Teodoro, diedero nuovo impulso all'innografia un gran numero di poeti, ma della loro vita e delle loro opere poco ci è noto. Ci basti, quindi, ricordare qui i rappresentanti piú significativi. Primo fra essi è Giuseppe, metropolita di Tessalonica, fratello di Teodoro, col quale collaborò nella composizione di un gran numero di inni del *Triodion*, il libro liturgico che contiene gli uffici delle dieci settimane precedenti la Pasqua.

Alla cerchia studita sono anche da ascrivere i fratelli Teodoro e Teofane, detti « οἱ γραπτοί », « i tatuati », per la originale punizione che ad essi l'imperatore Teofilo inflisse per punirli del loro zelo nella difesa delle immagini: fece tatuare con il ferro rovente sulla loro fronte dei trimetri da lui stesso composti. Entrambi furono innografi, ma il piú produttivo fu Teofane che, dopo la restaurazione delle immagini, divenne metropolita di Nicea. I libri liturgici contengono non meno di diciannove idiomeli e centosessantadue canoni a lui attribuiti. Caratteristico è il canone composto da Teofane per la festa della Annunciazione: è una parafrasi del racconto del Vangelo di Luca (I, 26-38), tutta (tranne il primo tropario della prima ode e tutta la nona ode) in forma di dialogo tra l'angelo e la Vergine. Il discorso diretto, già usato occasionalmente da Romano, viene esteso al punto da fare del canone quasi una rappresentazione misterica.

Centro di cultura bizantina e di innografia fu anche, in questo periodo, la Sicilia. Fra i molti nomi di poeti che la tradizione ci ha tramandato, ricordiamo solo le personalità di maggiore spicco: il patriarca Metodio e Giuseppe l'Innografo.

Metodio, proveniente da ricca famiglia siracusana, venuto a Costantinopoli, si fece monaco e fu perseguitato per la sua

iconofilia al tempo di Michele II. Dopo la fine della lotta iconoclastica fu elevato dall'imperatrice Teodora al soglio patriarcale di Costantinopoli (843-47). I libri liturgici gli attribuiscono vari componimenti innografici per feste di santi, alcuni dei quali composti in trimetri giambici, sull'esempio di Giovanni Damasceno.

Ma il piú celebre degli innografi siciliani fu Giuseppe, detto appunto l'Innografo. Nato in Sicilia al principio del IX secolo, forse a Palermo, intorno all'810, ebbe una vita piena di peripezie. Fuggito con la famiglia dall'isola dinnanzi alla conquista saracena, si rifugiò nel Peloponneso; di là passò a Tessalonica, dove si fece monaco, nell'831. Verso l'840 andò a Costantinopoli. A causa della lotta per le immagini fu inviato a Roma, ma durante il viaggio fu catturato dai pirati. Liberato dopo lunga prigionia, tornò a Costantinopoli, dove sembra essersi dedicato soprattutto alla composizione di inni liturgici. Coinvolto in controversie religiose, fu esiliato in Crimea nell'858. Ma piú tardi ritornò a Costantinopoli ed ebbe l'alto ufficio di « skeuophylax » nella chiesa di Santa Sofia. Morí il 3 aprile dell'886.

Giuseppe fu fecondissimo poeta di inni sacri: compose canoni, contaci, sticheri e altri inni seguendo le orme dei precedenti innografi. Essi si trovano particolarmente nei *Menei*, i libri liturgici della Chiesa orientale che contengono le officiature dei santi.

Chiudiamo questa rassegna di poeti religiosi evocando una delle figure piú singolari della letteratura bizantina, la monaca-poetessa Cassía. Il suo nome si trova anche nelle forme « Κασσία », « Κασσιανή », « Εἰκασία », « Ἰκασία », ma la forma piú probabile è Κασσία quale risulta da un acrostico. Nata verso l'810, secondo una tradizione registrata da vari cronisti e proveniente probabilmente da ambiente iconodulo, in uno dei consueti concorsi di bellezza stava per essere scelta come moglie dall'imperatore Teofilo, ma una sua battuta che dimostrava la sua devozione alla Vergine, invisa agli iconoclasti, le fece perdere il trono in favore della piú fortunata Teodora. L'episodio, testimoniato concordemente da numerose fonti cronachistiche, è riportato con la consueta efficacia narrativa dal Gibbon: « Con una mela d'oro in mano egli [Teofilo] passò lentamente tra due file di belle fanciulle in gara. Le grazie di Icasia attirarono il suo sguardo, e coll'imbarazzo di una

prima dichiarazione, il principe non trovò altro da dirle se non che le donne erano state causa di molti mali: " E certamente, sire, " rispose la giovinetta vivacemente " anche di molto bene ". Questo spirito inopportuno dispiacque all'imperatore che le voltò le spalle disgustato. Icasia andò a nascondere la sua vergogna in un convento, e Teodora che aveva taciuto modestamente, ebbe in premio la mela d'oro » (trad. italiana, p. 1890). Cassía, appunto, fondò un convento che da lei prese nome e si dedicò alla vita monastica e alla poesia.

Dei canti liturgici a lei attribuiti dalla tradizione, alcuni sono entrati nella liturgia ufficiale. Il piú celebre è quello che si canta il mercoledí santo: la preghiera della peccatrice al Cristo. In essa si riprende un noto episodio dei Vangeli, trasfigurandolo in una preghiera vibrante di drammatica femminilità:

Signore, la donna che di molti peccati
s'è macchiata,
nel sentire la tua divinità,
assumendo la parte di colui che porta aromi,
in pianto dell'aroma reca a te
per la tua sepoltura:
Ohimè! — dicendo —,
questa notte mi stringe
furor di sfrenatezza,
voluttà tenebrosa
e senza-luna del peccato:
accogli le fonti del mio pianto,
tu che con nubi ordisci
del mar le acque:
piegati a me,
ai sospiri del mio cuore,
tu che hai abbassato i cieli (fino in terra)
per la tua ineffabile umiltà.
Voglio baciare i tuoi piedi senza macchia,
voglio asciugarli ancora
coi capelli del mio capo.
Eva nell'Eden
quando sentí a sera risonare
il rumore dei tuoi passi
per il terrore si nascose.
Chi può indagare
la moltitudine dei miei peccati

e la profondità dei tuoi giudizi,
o salvatore di anime, mio Salvatore?
Me, tua serva, non dispregiare,
tu, la cui misericordia è infinita [1].

Originale nel motivo è il carme che porta il titolo di *Parallelo tra l'impero romano e l'impero del Cristo*, in cui viene affermato che, mentre Augusto mise fine alla pluralità dei poteri sulla terra, Cristo con la sua incarnazione fece cessare il politeismo. Una raccolta di sentenze morali e degli epigrammi rivelano fine arguzia ed eleganza di forma. Valido resta il giudizio che su di lei espresse il Krumbacher: « fu una donna intelligente, che in sé uní una sensibilità delicata ed una religiosità profonda, con una franchezza energica e una lieve tendenza alla maldicenza femminina ».

[1] Il testo in E. Wellesz, *A History of byzantine Music and Hymnography*, p. 353.

Appendice

L'UMANESIMO BIZANTINO DEL IX SECOLO E LA GENESI DELLA « BIBLIOTECA » DI FOZIO

« Umanesimo » e « Rinascenza » sono i termini con cui si suole indicare quel vasto e profondo movimento intellettuale che ebbe inizio in Italia e si irradiò in tutta l'Europa tra i secoli XIV e XVI. I due termini strettamente connessi, indicano, come i due volti di un Giano bifronte, i due aspetti che caratterizzano quell'età. « Umanesimo » è il volto che guarda indietro, che si rivolge al passato, che tende al recupero dei valori espressi dalle civiltà classiche, come valori eterni, paradigmatici, assoluti, rispecchianti un'umanità ideale, modello universale ed esemplare, su cui si possa educare e plasmare la successiva umanità.

« Umanesimo » si collega al latino « humanitas », nel valore semantico che a questo termine avevan dato i Romani del tempo di Varrone e di Cicerone, equivalente al greco « paideia », cioè di « educazione dell'uomo alla sua vera forma, alla vera umanità » [1], vista nel modello ideale espresso

[1] Cosí W. Jaeger, *Paideia*, trad. ital., I, Firenze 1936, p. 16. Si veda anche dello stesso: *Humanism and Theology*, Milwaukee 1943, trad. ital.: *Umanesimo e teologia*, Milano 1958, pp. 27 sgg. e 71-72 (n. 23). Il termine « Umanesimo » si venne diffondendo nella storiografia italiana nella seconda metà del XIX secolo, riprodotto sul tedesco « Humanismus », coniato al principio del secolo dal movimento neo-umanistico germanico (il primo ad usarlo fu il pedagogista bavarese Friedrich Immanuel Niethammer [1766-1848] nella sua opera: *Der Streit des Philanthropismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichtes unserer Zeit*, del 1808), ma affermatosi piú tardi soprattutto con l'opera di Georg Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums*,

dalla cultura (arti e lettere), che aveva elaborato l'età creatrice dell'Ellade antica e ripreso direttamente, poi, la cultura romana, che della « paideia » greca divenne la rielaboratrice cosciente, fin dal principio del III secolo a. C., e, piú tardi,

l'intermediaria alla civiltà moderna, attraverso il nostro ritorno umanistico [1].

---

oder das erste Jahrhundert des Humanismus, Berlin 1859, che fu anche tradotta in italiano col titolo: *Il risorgimento dell'antichità classica, ovvero, il primo secolo dell'umanesimo*, traduzione italiana del professor D. Valbusa, arricchita di aggiunte e correzioni inedite dell'autore, Firenze 1888-90. In essa « Humanismus » veniva messo in palese connessione con « Wiederbelebung » (« Rinascenza ») e veniva riferito a un'epoca storica determinata. « Humanismus » ricalcava il greco « ἀνθρωπισμός », che si trova usato soltanto da Diogene Laerzio (2, 70), nella biografia del filosofo Aristippo di Cirene, scolaro di Socrate, cui si attribuisce il detto: « ἄμεινον ἔφη ἐπαίτην ἢ ἀναπαίδευτον εἶναι · οἱ μὲν γὰρ χρημάτων οἱ δ' ἀνθρωπισμοῦ δέονται ». Quí « ἀνθρωπισμός » ha l'evidente valore semantico di « παίδευσις » o « παιδεία ». Diogene Laerzio è un compilatore, che scrisse, sembra, nell'età di Gallieno, verso il 260 d. C. (cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, III, Bari 1966, pp. 132-33). Non abbiamo dati per stabilire se il termine possa risalire allo stesso Aristippo o se sia della tradizione biografica posteriore a cui attinse Diogene Laerzio. Ma esso appare l'equivalente della ciceroniana « *humanitas* » (per esempio in *De orat.* I, 71: « *in omni parte humanitatis dixerim oratorem perfectum* »; ibid. II, 72: « *politioris humanitatis expers* »; *Cael.* 24: « *doctrinae studium atque humanitatis* »; etc. Cfr. M. Schneidewin, *Die antike Humanität*, Berlin 1897, pp. 31-40). Non si trova invece nel latino classico la parola « *humanismus* ». E anche Petrarca e gli altri umanisti si erano serviti dei termini « *humanitas* », « *studia humanitatis* » e « *litterae humaniores* ». Nel termine « *humanitas* », nel senso ad esso dato da Cicerone, sono impliciti i valori ideali creati dai Greci nelle grandi opere dell'età classica; i quali sono considerati paradigmatici sia dal punto di vista artistico-formale sia dal punto di vista etico. Ma il concetto della « esemplarità » delle creazioni dell'epoca classica della Grecia, cioè di un culto della propria tradizione letteraria, come qualcosa di assoluto e di perfetto, era già stato della grecità ellenistica: i « canoni » costituiti in età ellenistica per ciascun « genere » letterario (cfr. Quintiliano, *Inst. Orat.* X, 1, 54) indicavano gli autori « che dovevano essere oggetto di studio (o, come si diceva, " critica ") e potevano proporsi come modello [...] alle cui opere l'uomo colto può attingere un sistema perfetto di conoscenze » (S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1966, pp. 483-84). Allora per la prima volta nasceva il concetto di « classicismo », cioè a dire il proposito di considerare il passato letterario ellenico come qualcosa di concluso, di statico, di metastorico, che il presente doveva studiare e imitare, nelle forme e nelle strutture, sentite come espressioni ideali dell'umanità nell'ambito dell'arte e dello stile; e nasceva anche il concetto di « umanesimo », cioè di una « cultura » che, essendo espressione della piú perfetta forma dell'uomo, si elevava a modello di educazione, di « Bildung » dell'umanità. Fu il mondo romano che per primo recepí questi concetti: le origini del concetto ciceroniano di « *humanitas* » van ricercate ben piú indietro nel tempo, nella storia culturale romana; nel filelleni[...] degli

Scipioni (cfr. R. Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität in Altertum*, Strassburg 1907), o, ancora piú indietro, nell'apertura verso la saggezza dei Greci del grande Appio Claudio Cieco, console nel 307 e nel 296, la cui fama è ancora legata alla via Appia (cfr. E. Howald, *Die Kultur der Antike*, Zürich 1948, trad. ital.: *La cultura dell'età antica* [« Saper tutto » 407], Milano 1967, pp. 138 sgg.). Sull'origine del termine « umanista », che è documentato fin dagli inizi del XVI secolo, nel significato di professore pubblico o privato di « humanitas », o di « humanae litterae », vedi A. Campana, « The Origin of the Word "Humanist" », in *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 9 (1946), pp. 60-73.

[1] Cfr. E. Howald, *La cultura dell'età antica*, cit., p. 117: « La cultura romana è d'importanza europea unicamente come cultura umanistica, ossia in quanto riprese la cultura greca [...]. Essa [...] è piú importante di tutti gli altri umanesimi europei, perché nessuno di questi si è rifatto in modo diretto all'originale greco, ma tutti si sono fermati piú o meno stabilmente alla mediazione di Roma ». In questo senso è vera l'affermazione di G. Pasquali (« Medioevo bizantino », in *Civiltà Moderna*, 13, 1941, pp. 289-320, ora in *Pagine stravaganti*, 2, Firenze 1968, pp. 341-70, spec. 358 sgg.) che « la Rinascita è latina » (p. 360), in quanto « il modello, il mito è fornito alla Rinascita non da Atene ma da Roma » (p. 359); « la tragedia del Rinascimento è senechiana, non sofoclea; la commedia è plautina e terenziana, non aristofanesca » (p. 359). Ma tragedia e commedia sono forme letterarie, « generi » creati dai Greci e che l'Umanesimo romano rielaborò. L'affermazione del Pasquali, quindi, appare troppo categorica ove tende, come dice E. Garin (*La cultura del Rinascimento*, Bari 1967, pp. 39 sgg.), « a minimizzare la componente greca nella genesi e negli svolgimenti della Rinascita occidentale [...]. Lo studio del greco e del mondo greco fu considerato essenziale e decisivo, perfino quando si concluse in un'esaltazione della romanità [...]. Senza il greco, senza l'apporto della grande sapienza greca, la cultura del Rinascimento non sarebbe stata, né sarebbe comprensibile [...]. Nel 1397 Coluccio Salutati aveva promosso l'istituzione di una cattedra per Manuele Crisolora. Fra quell'anno e il 1535, quando si spense a Roma l'ultimo dei grandi maestri greci, Janus Lascaris, la conoscenza del greco si diffuse in tutta Europa ». Parimenti lo storico americano Robert Ergang, nel suo recente volume *The Renaissance* (Princeton N. J. 1967), se afferma che « *Italian humanism was in its early stages a Latin revival* » (p. 122), d'altra parte ammette che l'amore per le lettere greche si andò poi diffondendo per tutta Europa e, dopo la caduta di Costantinopoli, manoscritti greci affluirono in cosí grande copia da far dire al Filelfo: « La Grecia non è caduta, sembra che sia passata in Italia ». E aggiunge: « *By 1460 almost every classical work known today was rediscovered and put into circulation* » (p. 125). Sull'influenza bizantina sulle origini dell'umanesimo si vedano ora le due opere di D. J. Geanakoplos, *Greek Scholars in Venice. Studies in the Dissemination of Greek Learning from Byzantium to Western Europe*, Cambridge Mass. 1962 (trad. ital.: *Bisanzio e il Rinascimento. Umanisti greci a Venezia e la diffusione del greco*

I nostri umanisti si dedicano alla riscoperta, allo studio e all'imitazione delle letterature classiche, che indicano come « *litterae humaniores* », e designano la loro attività come « *studia humanitatis* ». Essi considerano queste letterature come quelle basate sulla « vera » natura dell'uomo, opposte alla letteratura del medioevo considerata come « divina », ossia teologica. I classici, per loro, non sono soltanto fonte d'ispirazione letteraria, ma anche valida guida alla comprensione della vita umana e dei suoi problemi: non soltanto, dunque, modelli di stile, ma la migliore espressione della filosofia della vita. Gli « *studia humanitatis* » non costituiscono soltanto un'indagine dotta, erudita, ma servono all'effettiva formazione umana [1].

La ricerca entusiastica e ansiosa dei libri antichi, il recupero di autori greci e romani in gran parte sconosciuti nel medioevo e l'accostamento ad essi con reverenza e amore posero dinanzi agli occhi degli umanisti quell'ideale di umanità che era stato della « humanitas » dei Romani e della « paideia » dei Greci e che diventava modello da imitare e da realizzare.

Fu, questa, una rinascita, una « renascentia » o « renovatio », come la chiamarono gli umanisti stessi, mutuando dal medioevo termini cristiani che in origine si applicavano alla

in Occidente [1400-1535], Roma 1967); *Byzantine East and Latin West. Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*. Studies in Ecclesiastical and Cultural History, Oxford 1966. Sull'influsso della grecità bizantina dell'Italia meridionale sui primi stadi dell'umanesimo si vedano: R. Weiss, « The Greek Culture of South Italy in the later Middle Ages », in *Proceedings of the British Academy*, 37 (1951), pp. 23-50; Kenneth M. Setton, « The Byzantine Background of the Italian Renaissance », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, C, 1 (1956), pp. 1-76; e ora l'importante opera di A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio. Le sue versioni omeriche negli autografi di Venezia e la cultura greca del primo umanesimo*, Venezia-Roma 1964, spec. pp. 475-520. Sulla cultura greca dell'Italia meridionale e della Sicilia nell'età « preumanistica » normanno-sveva, si vedano tra gli scritti recenti: F. Giunta, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia normanna*, Palermo 1974², spec. pp. 83 sgg.; M. Gigante, *Poeti italo-bizantini del secolo XIII* [Collana di studi greci diretta da V. De Falco, XXII], Napoli 1953, pp. 7 sgg. e *Praefatio* della edizione Eugenii Panormitani *Versus iambici* [Istituto Siciliano di Studi bizantini e neoellenici, Testi 10], Palermo 1964, pp. 14 sgg.

[1] Cfr. R. Ergang, *The Renaissance*, cit., spec. p. 115; E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, cit., pp. 25-26.

rinascita cristiana dell'anima [1]. Ma questi termini gli umanisti adoperarono in un significato nuovo, per indicare che, col ritorno al mondo antico e al sapere classico, si concludeva la crisi di « barbarie » medievale e si apriva « il progresso della rinascita », che doveva ispirarsi alla reale natura dell'uomo, quale era stata rivelata dai classici: dopo le « età buie » seguite alla estrema crisi del mondo antico, alla rovina della civiltà romana, in cui la classica « humanitas » si era assopita e quasi spenta, avveniva la resurrezione, il risveglio. Si cercava, ora, un nuovo tipo di cultura, un nuovo stile, che riprendessero il corso della storia interrotto nel quinto secolo.

Era, questa, una volontà e un programma per l'avvenire (l'altro volto del Giano bifronte) che portava all'emulazione delle antiche virtù, a una ripresa entusiastica e autonoma delle feconde virtú della civiltà classica [2]. La cultura antica non era quindi un pesante fardello erudito, ma un modello, un punto di partenza per progredire sulla via del sapere già conquistato dai padri, alla « scoperta dell'uomo e del mondo ».

I termini « Umanesimo » e « Rinascenza » sono entrati nell'uso comune soltanto nel secolo XIX [3] per indicare, appunto, il grande movimento culturale dei secoli XIV-XVI, che è praticamente alle radici della moderna civiltà europea. Ma la piú recente indagine storica è gradualmente giunta alla conclusione che tale movimento è solo l'esempio piú vistoso e

[1] Cfr. W. Jaeger, *Umanesimo e teologia*, cit., pp. 29 e 72, nota 25.

[2] Ho seguito, per determinare la « coscienza della nuova età », soprattutto le lucidissime pagine di E. Garin, *La cultura del Rinascimento*, cit., pp. 11 sgg., alle quali rimando per una piú ampia e approfondita comprensione della coscienza della Rinascita. Si veda anche R. Ergang, *The Renaissance*, cit., pp. 4 sgg.

[3] Per « Umanesimo », v. *supra*, nota 1, p. 297. La parola « Rinascenza » si è imposta nell'uso dalla metà del secolo scorso, dopo che lo storico francese Jules Michelet intitolò il nono volume della sua *Histoire de France* appunto *La Renaissance* (1855), e soprattutto per merito della classica opera dello storico svizzero Jacob Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, che è del 1860. Nella storiografia italiana « Rinascenza », « Rinascimento », « Rinascita » han soppiantato definitivamente il termine « Risorgimento » che era piú comune nei vecchi storici, come si vede anche dal titolo della traduzione italiana dell'opera del Voigt, dove « Wiederbelebung » è reso dal Valbusa con « Risorgimento ». Cfr. Garin, *La cultura del Rinascimento*, cit., p. 5; Ergang, *The Renaissance*, cit., pp. 4-5; Jaeger, *Umanesimo e teologia*, cit., p. 29.

piú insigne di un ritorno all'antico, sentito quale paradigma di formazione dell'umanità, cui si accompagna parallelamente un rinnovamento della cultura [1]. « Umanesimi » e « Rinascenze » piú volte nel corso dei secoli hanno rinverdito, con l'immissione di nuovi fermenti creativi, la nostra civiltà, all'insegna del ritorno alla letteratura e al pensiero antichi. Si può dire, anzi, che lo svolgimento della civiltà europea sia scandito al ritmo di tali ritorni, che si alternano e reagiscono a periodi in cui i valori dell'antico sono piú o meno contenuti o obliterati. A ragione Ernst Howald ha affermato: « La forma ritmica europea è l'umanesimo; l'Europa attua in pieno se stessa, quando è a tal punto consapevole del suo carattere ellenogeno da diventare " ellenocentrica " [...]. I popoli dell'Europa crearono i piú alti fenomeni culturali allorché cercarono

[1] Cfr. Jaeger, *Umanesimo e teologia*, cit., pp. 29 sgg. Tra i rinnovamenti culturali dovuti a ritorni alla cultura classica lo Jaeger enumera: « la civiltà del tempo di Cicerone e dell'età di Augusto [...], il IV secolo d. C., durante il quale nell'Oriente greco cristiano ebbe luogo un vivo rinnovamento della letteratura e del pensiero greco classici, mentre nell'Occidente di lingua latina il rinnovamento della cultura romana culminò in sant'Agostino [...]. In entrambi gli emisferi del tardo impero romano fiorí in quel tempo una delle civiltà piú ricche di fermenti creativi che la storia abbia mai visto. La sintesi della religione cristiana e della cultura greco-romana, che essa realizzò, divenne a sua volta classica per i secoli successivi del Medioevo e lo è tuttora per innumerevoli milioni di uomini. Di nuovo, dopo i barbari secoli del primo Medioevo, il lungo e turbolento periodo delle migrazioni e delle conquiste, si ebbe nell'epoca dei Carolingi un rinnovamento dell'antica letteratura latina in Occidente, e contemporaneo e parallelo ad esso il rinascimento greco del IX secolo nella Chiesa orientale al tempo dei famosi teologi e umanisti bizantini Fozio e Areta. Senza queste due rinascite in Oriente e in Occidente nulla sarebbe rimasto dell'antichità classica. Ma grazie ad esse la fiaccola rimase accesa e i manoscritti di allora sono tra le piú antiche testimonianze conservateci degli autori classici ». Altro rinnovamento umanistico lo Jaeger individua nell'età di san Tommaso, in cui la riscoperta delle opere di Aristotele si inserisce nell'« enorme diffusione della cultura classica greca, che ebbe luogo nell'Europa occidentale durante il XII e XIII secolo [...] dovuta in parte agli Arabi e agli Ebrei della Spagna e dell'Africa settentrionale, in parte alla civiltà araba fiorita in Sicilia e nell'Italia meridionale. Ma una parte determinante ebbero anche i monasteri basiliani dell'Italia meridionale ». Questa rinascita dell'ellenismo nel mondo occidentale, che « segnò il primo risorgere del razionalismo in Europa dalla fine dell'evo antico » (p. 33), fu l'immediato precorrimento della Rinascenza italiana. Sulla « rinascita » del XII secolo, si veda: C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge Mass. 1927.

con l'anima la terra dei Greci e respinsero nello sfondo se stessi e la propria natura » [1].

È tuttavia da chiarire subito che i « ricorsi » che chiamiamo « Umanesimi » e « Rinascenze » si presentano nella storia della cultura come reazioni o rigetti delle forme di civiltà immediatamente precedenti: si inseriscono quindi sulla scia di quanto è già storicamente avvenuto, in una linea di successione di eventi storici di cui il precedente condiziona il susseguente. Momenti dialettici antitetici ai valori culturali ed esistenziali di una determinata civiltà, di essa naturalmente portan le tracce. Sicché, ciascuno di questi movimenti ha la sua propria storia e una sua particolare fisionomia, che, pur nell'analogia, lo differenziano da ogni altro. I fatti storici sono irripetibili: e ciò sanno ormai « lippi et tonsores » [2].

[1] E. Howald, *La cultura dell'età antica*, cit., p. 9.

[2] Non ritengo qui opportuno riprendere il problema dell'« umanesimo » o degli « umanesimi » e delle « rinascenze » bizantini, riproponendo una « syncrisis » di essi con il « paradigma » occidentale, anche se potrebbero indurre in questa tentazione precedenti illustri e nomi prestigiosi (e uno da me particolarmente venerato): mi riferisco a C. Neumann, « Byzantinische Kultur und Renaissancekultur », in *Historische Zeitschrift*, 91 (1903), pp. 215-32; A. Heisenberg, « Das Problem der Renaissance in Byzanz », in *Historische Zeitschrift*, 133 (1926), pp. 393-412; G. Pasquali, *Medioevo bizantino*, cit., spec. pp. 357-60, 370. Il metodo, generalmente adoperato nei saggi citati, di estrarre dai molteplici aspetti del Rinascimento occidentale una specie di formula, una tipologia onnicomprensiva del fenomeno « umanesimo », e di confrontarla poi con analoghi aspetti di movimenti culturali e spirituali di una diversa civiltà, credo non possa portare a risultati storicamente validi. Né posson esser validi i giudizi di valore che ne discendono, spesso inficiati da particolari pregiudizi e tendenze: non oserei negare, per esempio, che sul giudizio totalitariamente negativo sulla civiltà bizantina del Pasquali abbia influito non soltanto il pregiudizio classicistico, direi quasi naturale in un filologo classico, anche se fortemente « storicistico », ma forse di piú il particolare momento bellico (1941) in cui l'articolo fu scritto. Né, in questa sede, mi pare si debba prender partito nei confronti della polemica che assai civilmente e urbanamente si svolge tra i colleghi A. Pertusi e M. Gigante, a proposito dell'« Umanesimo bizantino » raffrontato all'« Umanesimo occidentale ». Il Pertusi, nella « Conclusione » del suo *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, cit., pp. 475 sgg., rifacendosi ai succitati saggi di Neumann, Heisenberg e Pasquali, ma apportando anche nuove dotte argomentazioni, parla di « sterilità dell'erudizione bizantina », che si sarebbe esaurita nel « ricercare, scoprire, trascrivere testi classici, confrontarne le tradizioni, commentarli in modo erudito », di contro allo « spirito umanistico italiano » che « fu spirito creativo, essenzialmente artistico » (p. 505). Ma pure

Nella trimillenaria storia della nostra civiltà, che ripete la sua « ἀρχή » dall'Ellade antica, uno dei piú notevoli movimenti di rinnovamento della cultura che corre parallelo con un ritorno umanistico, cioè a dire con una ripresa dello studio e dell'imitazione delle opere letterarie antiche, ebbe luogo a Bizanzio nel nono secolo, dando inizio a una età tra le piú splendide della storia bizantina: quella che è stata definita dal Grégoire « *l'âge héroïque de Byzance* » e dall'Ostrogorsky

---

ammette che « se mai ci fu a Bisanzio un vero e proprio tentativo di umanesimo, inteso come ritorno appassionato ai classici, questo si verificò soltanto tra la fine del IX e l'inizio del X secolo, e se mai ci fu un umanista vero, questo fu Areta di Cesarea » (p. 500). Ma perché non anche, tra gli altri, Fozio, Leone VI il Filosofo e Costantino VII Porfirogenito? Il Gigante invece (« Per l'interpretazione di Teodoro Metochites quale umanista bizantino », in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n. s. 4, 1967, pp. 11-25) pone un'esigenza di autonomia nello studio dell'Umanesimo bizantino « proprio perché questo è diverso da quello occidentale né deve necessariamente coincidere con esso », e indica la premessa essenziale per la comprensione dell'Umanesimo bizantino nella considerazione che quest'ultimo « è un fatto storico che promana dall'umanesimo cristiano del IV secolo » (p. 11), cioè dalla fusione della cultura cristiana con quella ellenistica realizzatasi essenzialmente dopo la rivoluzione costantiniana, ad opera principalmente dei Padri Cappadoci e del Crisostomo, e divenuta « classica » per la cultura bizantina, cultura per eccellenza cristiana. E riferendosi al Metochita, afferma che la sua « concezione dell'Antico [...] è viva e vitale, non è solo il mero risultato di un'erudizione libresca, ma è conquista culturale, umana, sociale » (p. 13). Del Gigante v. anche: « Antico, Bizantino e Medioevo », in *La Parola del Passato*, 1964, pp. 194 sgg.; « Il saggio critico di Teodoro Metochites su Demostene e Aristide », ibid. 1965, pp. 51 sgg.; « Il ciclo delle Poesie inedite di Teodoro Metochites a se stesso o sull'instabilità della vita », in *Polychordia, Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, II, Amsterdam 1967, pp. 204 sgg. Il Pertusi è ora tornato sull'argomento (« In margine alla questione dell'Umanesimo bizantino: il pensiero politico del Cardinal Bessarione e i suoi rapporti con il pensiero di Giorgio Gemisto Pletone », in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n. s. 5, 1968, pp. 95 sgg.), ribadendo « le conclusioni sostanzialmente negative » a cui era giunto precedentemente, ma ammettendo che « altri aspetti (*non i letterari*) della cultura di quel tempo [...] manifestano una vivacità e un impegno insospettati. Per esempio *il* pensiero politico » (p. 99). Da parte mia, credo che sia ancora sostenibile quanto si afferma sopra, che « La tradizione classica (trasmessa a Bizanzio dall'Ellenismo) fu [...] un valore costante che vivificò ininterrottamente la produzione letteraria bizantina ». Non quindi valore esteriore e formale, né sterile e abitudinario, ma vivo, vitale e vivificante. E le « rinascenze » « non furono resurrezioni da morte, bensí segnarono soltanto il rinvigorirsi di un fuoco che in certi momenti bruciò sotto la cenere, ma mai non si spense. Nella continuità

« *Die Blütezeit des byzantinischen Kaiserreiches* »[1]. Allora: « *Ein neues Zeitalter brach für Byzanz an: das Zeitalter eines grossen kulturellen Aufschwunges, auf den alsbald auch ein starker politischer Aufstieg folgte* »[2].

Quest'età seguiva, quasi per singolare contrasto, al periodo piú oscuro (« dark Ages ») della vita dell'impero, se non di tutta la civiltà del Mediterraneo. I secoli VII e VIII, infatti, costituiscono l'« età di ferro » di Bizanzio: in essi la travolgente avanzata dell'Islam mise fine all'unità politica e culturale greco-romana delle terre bagnate dal « mare nostrum », immettendovi un elemento che doveva avere nei secoli successivi un ruolo storico protagonistico. Dalla conquista araba venivano rapidamente sottratte al dominio imperiale bizantino, nel giro di pochi anni (nel decennio tra il 635 e il 645), la Palestina, la Siria, l'Egitto e l'Africa settentrionale: le regioni dell'impero economicamente e culturalmente piú attive. Piú tardi, per ben due volte, nel 674-78 e nel 717-18, la capitale stessa subiva direttamente gli attacchi delle forze arabe, in una lotta decisiva per la sopravvivenza stessa dell'impero.

---

della tradizione classica il mondo bizantino sentiva la continuità della *propria* cultura, la perenne vita del *proprio* passato, espressa nella stessa lingua, omogenea alla propria vita » (pp. 24-25). Ciò fece sí che anche il bizantinismo morente di un Pletone e di un Bessarione, come riconosce anche il Pertusi (art. cit., pp. 102 sgg.), si appellasse « alla forza morale intrinseca all'ellenismo, cioè al sentimento propriamente greco, non bizantino (?) [...] risuscitatore di una rinnovata energia, di una forza vitale, [...] sentimento [...] unico capace di creare una coscienza nazionale, dimensione nuova [...] che non esitiamo a dichiarare rinascimentale ». Fu appunto la « continuità », ripeto, vitale e vivificante dell'« ellenismo » che rendeva possibile tale appello e che salvò, attraverso l'ortodossia che aveva assorbito e fatto proprio l'ellenismo, oltre alla Grecia, i popoli balcanici, entrati nell'orbita ellenocentrica di Bizanzio, dall'assorbimento turco, e li condusse alla rinascita nazionale nel XIX secolo.

[1] H. Grégoire, « L'âge héroïque de Byzance », in *Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga*, Paris 1933, pp. 383-97; G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* [Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 1, 2: Byzantinisches Handbuch I, 2], München 1963³, p. 176. (Cito dall'edizione tedesca, perché la traduzione italiana pubblicata col titolo *Storia dell'impero bizantino*, Torino, Einaudi 1967, sciatta e pullulante di errori, è pressoché inutilizzabile.)

[2] Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates*, cit., p. 181.

Né gli Arabi furono gli unici nemici di Bizanzio in questo periodo: Slavi e Bulgari premevano tra il Danubio e la catena dei Balcani, e costituirono un impero indipendente e temibile nel territorio stesso bizantino, nella parte nord-orientale della penisola balcanica; i Langobardi avevano invaso la penisola italiana, vanificando in breve tempo il grande e prolungato sforzo militare ed economico compiuto da Giustiniano e ponendo sotto il loro controllo tutto il territorio settentrionale e centrale dell'Italia, che prima era stato sotto il dominio imperiale, compreso l'esarcato di Ravenna (751). Ancora, nel corso del nono secolo stesso, la forza espansiva dell'Islam si estendeva a Creta (intorno all'826) e conquistava, in una lotta durata quasi tre quarti di secolo, tutta la Sicilia, rendendo precario il possesso dell'Italia meridionale e persino dell'Adriatico. A questi mali esterni, contro cui l'impero condusse una strenua lotta con tutta la possibile energia, trasformando persino la sua organizzazione civile e militare, si aggiunse la discordia interna determinata dalla crisi iconoclastica, che per piú di un secolo (726-843) provocò una scissione deleteria nella vita politica e religiosa bizantina e lasciò ancora per lungo tempo gravi strascichi di dilanianti contrasti.

Anche la lotta per le immagini [1] può considerarsi una conseguenza dell'avanzata araba: essa si svolse, come sempre avveniva a Bizanzio, sotto l'insegna della religione, ma copriva piú profondi moventi politici: fu l'espressione manifesta dello scontro della civiltà ellenistico-cristiana con l'Islam, la prima civiltà che si opponeva a Bizanzio e alla cristianità tutta unendo alla forza di espansione materiale un elevato livello culturale e speculativo, e quindi si poneva non piú sul

[1] Sull'iconoclasmo v. soprattutto: la fondamentale monografia di G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites* [Historische Untersuchungen 5], Breslau 1929, che raccoglie e commenta anche i testi iconoclastici; A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957; e in R. Jenkins, *Byzantium: the Imperial Centuries. A. D. 610-1071*, London 1966, un'aggiornata e perspicua esposizione dei problemi, nel capitolo « Iconoclasm », pp. 74-89; inoltre V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*, ed. italiana rielaborata e ampliata dall'autore, Torino 1967, pp. 104 sgg., con ampia bibliografia a pp. 117-18; da ultimo le due raccolte di testi pubblicate quasi contemporaneamente: H.-J. Geischer, *Der byzantinische Bilderstreit* [Texte zur Kirche und Theologiegeschichte 9], Gütersloh 1968 e H. Hennephof, *Textus byzantini ad Iconomachiam pertinentes* [Byzantina Neerlandica, Series A. Fasc. I], Leiden 1969.

piano della soggezione spirituale, come era avvenuto e avveniva per le popolazioni « barbariche » che venivano a contatto con l'impero, ma su quello della competitività, della rivalità, dell'emulazione. La lunga lotta iconoclastica mise di fronte, nei confini imperiali ormai ristretti, due opposte forze: da una parte le tendenze ostili alle immagini, rappresentate dai militari dei « temi » asiatici, e dall'altra le grandi masse di monaci fuggite dinanzi alla rapida avanzata dell'Islam e confluite nel territorio vicino alla capitale, le quali erano legate in maniera superstiziosa e fanatica al culto delle icone, e inoltre si sottraevano al servizio militare e possedevano vasti latifondi esenti da tasse.

Guerre esterne e lotte interne portarono, nel primo periodo iconoclastico, a un generale abbassamento della cultura: scarse sono le opere di letteratura o di arte sopravvissute a questa età; scade il tenore di vita economico e sociale e scema la circolazione monetaria; rare sono le costruzioni, tranne qua e là qualche fortezza. Gli imperatori, duramente impegnati nella difesa dei confini dell'impero, trascurano l'insegnamento universitario, che diede sempre a Bizanzio burocrati ben preparati, ma anche storici e letterati di notevole livello, su cui si fondava la continuità della tradizione culturale tardo-antica, « laica ». Acquista invece il predominio quasi esclusivo la cultura monastica, tradizionalmente avversa alla cultura profana, « ellenica », considerata pagana e diabolica [1].

Ma al principio del nono secolo cominciano a delinearsi gli albori di una ripresa che, se appare dapprima incerta e misteriosa, va poi acquistando a poco a poco contorni sempre piú chiari ed evidenti, con figure di primo piano, nel campo culturale, come Leone il Filosofo, Fozio e Costantino, il fratello di Metodio, l'apostolo degli Slavi, verso la metà del secolo;

[1] Sulle condizioni della società, dell'economia e della cultura in questo periodo, si veda E. E. Lipšic, *Očerki istorii vizantijskogo obščestva i kultury, VIII - pervaja polovina IX veka* (Studi sulla storia della società e della cultura bizantine, VIII - prima metà IX secolo), Mosca-Leningrado 1961. Sulla grave crisi che si delinea nel VII secolo nel Mediterraneo: cambiamenti territoriali, mescolanza di razze, rottura dell'equilibrio tra nazionalità, nascita di nuovi Stati, si veda, da ultimo, l'importante opera di A. N. Stratos, Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ' αἰῶνα, I: 602-626, II: 626-634, III: 634-641, IV: 641-668, Atene 1965, 1966, 1969, 1972; trad. inglese: *Byzantium in the seventh Century*, I-II, Amsterdam 1968-72 (il primo volume inglese comprende i primi due originali).

raggiunge il suo culmine nell'età della dinastia macedonica. È una ripresa che si esprime, nel campo economico, con un aumento della circolazione monetaria aurea; nel campo artistico, con un esteso programma di costruzioni pubbliche; nell'attività politica, con stabili relazioni col mondo arabo; sul terreno culturale, infine, con un'appassionata attività di recupero della cultura tardo-antica, attraverso l'accentramento di codici nella capitale e la copiatura e lo studio di testi sia teologici sia scientifici sia letterari. Da allora, appunto, e per vari secoli, fino almeno alla conquista latina del 1204, Costantinopoli detiene il monopolio culturale dell'impero, costituisce l'unico centro intorno a cui gravita tutto il mondo bizantino: in essa si trascrive « la stragrande maggioranza dei codici » [1].

Caduti in potere dei musulmani i principali centri della cultura ellenistica e tardo-antica (Alessandria, Antiochia, Cesarea, Gaza, Edessa ecc.), Costantinopoli si assume e assolve il compito di unica continuatrice di quella cultura: da questo momento in poi ben a ragione, e a miglior diritto che prima, questa cultura può essere detta « bizantina », trae, cioè, il suo appellativo non, come si suole, da un popolo o da una nazione, ma dalla città che ne è l'unico centro. Ciò nella storia è avvenuto (per quel che io sappia) solo per un'altra civiltà, quella romana: l'una e l'altra sono civiltà di capitali.

Gli inizi di questa ripresa, come si diceva, sono oscuri e avvolti in una luce baluginante, e non chiare se ne intravedono le cause. Come sempre avviene per tutti i « cominciamenti », che in sul principio vengono scarsamente notati, perché da essi difficilmente si possono intuire gli sviluppi ulteriori, i quali, solo quando sono macroscopici, appaiono in luce meridiana. Ma storici di razza, come il Gibbon, l'Amari e il Rambaud, intuirono l'importanza del nono secolo, fin dai suoi inizi, nella storia della civiltà bizantina. Il Gibbon dice: « [...] il settimo e l'ottavo secolo furono un periodo di discordie e di tenebre [...]. Di fatto, gl'imperatori delle dinastie eraclide e isaurica si disonorarono con la loro selvaggia

[1] Cfr. G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1952² spec. p. 474; R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris 1954, pp. 27 sgg., 31 sgg.; A. Dain, « La transmission des textes littéraires classiques de Photius à Constantin Porphyrogénète », in *Dumbarton Oaks Papers*, 8 (1954), p. 38; *Paléographie grecque*, in « L'histoire et ses méthodes » [Encyclopédie de la Pléiade, XI], Paris 1961, pp. 545-46; *Les Manuscrits*, Paris 1964², pp. 126 sgg.

ignoranza e il disprezzo delle lettere. Nel nono secolo vediamo albeggiare la rinascita delle scienze ». Ed egli attribuisce tale rinascita all'emulazione con la cultura araba contemporanea: « Quando il fanatismo degli Arabi si fu calmato, i califfi aspirarono a conquistare le arti piú che le province dell'impero. La loro munifica curiosità riaccese l'emulazione dei Greci, tolse la polvere dalle loro antiche biblioteche e apprese loro a conoscere e a premiare i filosofi » [1]. Ancor piú icasticamente il grande storico dei musulmani di Sicilia afferma: « [...] i Greci del nono secolo tanto avevano preso ad imitare gli antichi, che lor era mestieri di rimetter su l'oficio di Apollo [...]. Codesto movimento letterario, reminiscenza di gioventú di una società decrepita, s'era già manifestato nella prima metà del secolo [...]. Sappiamo inoltre che [...] altri [Leone il Filosofo] fosse ito ricercando i tesori dell'antica sapienza e letteratura, qua e là, pei monasteri della Grecia (Teofane Continuato, IV, 28, p. 192, ed. Bonn) » [2]. Ma in polemica col Gibbon, l'Amari asserisce: « Un grande istorico ha attribuita cosí fatta ristorazione di studii a voglia che avesse la corte bizantina di gareggiare coi califfi; ma questa non potea esser la sola, né anco la primaria cagione. I movimenti intellettuali sogliono nascere nel popolo: e la lite delle Immagini, che agitava la cristianità da piú di un secolo, aveva aguzzati gl'ingegni, come fa ogni grande contesa. Cercaron armi nella filosofia gli Iconoclasti; dalle cui file appunto veggiamo uscire il primo professore della Magnaura [il medesimo Leone il Filosofo] » [3]. Il Rambaud, poi, appoggiandosi appunto all'Amari, asserisce: « [...] *je crois, avec M. Amari, que le siècle des Iconoclastes fut une époque de réveil pour l'esprit byzantin. Toutes les bibliothèques de l'Orient furent remuées dans leurs profondeurs pour fournir des arguments aux Iconoclastes comme aux Iconolâtres. La théologie, la dialectique, l'art du pamphlet, l'histoire religieuse, firent d'immenses progrès* » [4].

[1] E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, trad. ital. di G. Frizzi, Torino 1967, III, pp. 2229-30.

[2] M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, ed. curata da C. A. Nallino, I, Catania 1933, p. 646.

[3] Amari, *Storia dei Musulm. di Sicilia*, cit., pp. 646-47.

[4] A. Rambaud, *L'empire grec au dixième siècle. Constantin Porphyrogénète*, Paris 1870, ristampa New York s. d., p. 56.

Piú recentemente anche Franz Dvornik aggiungeva la sua voce a quella degli storici già citati: « *On donne ordinairement l'année 843, la date de l'établissement de l'orthodoxie, comme le point de départ de cette renaissance. Mais l'heureux changement avait été préparé depuis longtemps.* [...] *avant 843, dès le commencement du IX*e *siècle, des signes de plus en plus nombreux annonçaient une renaissance prochaine. Malgré l'apparence paradoxale de cette assertion, c'est l'hérésie iconoclaste elle-même, source de tant de ruines, qui contribua la première à provoquer cette renaissance. Les rudes coups des empereurs iconoclastes réveillèrent l'esprit byzantin de la léthargie où les luttes acharnées du VII*e *et du VIII*e *siècle l'avaient plongé. Les folies des briseurs d'images entraînèrent une réaction vigoureuse, et la vieille Byzance se rappela bientôt sa tradition orthodoxe, son zèle pour la religion et son goût pour l'art et les belles-lettres* »[1].

---

[1] F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX*e *siècle*, Paris 1926, p. 107. Ho citato, un po' a caso, le opinioni di quattro storici largamente noti, che appaiono in certo modo concordi nell'assegnare agli inizi del IX secolo la « Rinascita » bizantina. Ma in realtà proprio su tali inizi concordia non c'è: anzi c'è una diffusa tendenza a ritardare questo rinnovamento all'età dei Macedoni o di porlo, al piú presto, alla fine della lotta delle immagini, collegandolo con la personalità di Fozio. Cito anche per questo dissenso un po' a caso: Ostrogorsky, *Geschichte des byz. Staates*, cit., p. 181, fa coincidere la ripresa culturale con la fine della iconomachia: « *Der Zusammenbruch der bilderfeindlichen Bewegung bedeutete den Sieg der griechischen religiösen und kulturellen Eigenart über die im Ikonoklasmus verkörperte asiatische Artung. Als griechisch-christliches Reich behauptete nun Byzanz auch kulturell seine eigene Stellung zwischen dem Orient und dem Okzident* ». Cosí anche Dain, *Les Manuscrits*, cit., p. 126, lega la rinascenza alla fine dell'iconoclasmo e la connette particolarmente al patriarca Fozio, sostenendo che « *Cette Renaissance, de charactère clérical à l'origine, est inspirée par Photius* » e che fu « *théologique d'abord, puis philosophique, puis littéraire* ». E in questo si può concordare col Dain, purché si ammetta anche che l'inizio « teologico » è l'*Horos* e il florilegio iconoclastico dell'815. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, cit., p. 94, trova soltanto in Areta di Cesarea « *le premier des grands humanistes* »; nega il ruolo umanistico di Fozio, asserendo che « *on ne voit pas quelle influence il a eue dans la tradition des lettres* » e che non vi sarebbe alcun rapporto tra la rinascenza e il *Myriobiblion* (ibid. n. 4). J. Irigoin, poi, nel saggio d'insieme: « Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle) », in *Cahiers de civilisation médiévale*, V (1962), pp. 287-302, si pone proprio il problema delle « *origines de ce renouveau* » e si domanda: « *à partir de quel moment et à propos de quelles oeuvres peut-on parler d'une*

Dai luoghi citati di questi storici di età e di formazione diverse si evince chiaramente come nella civiltà bizantina gli inizi della rinascita o del ritorno umanistico all'antico, la ripresa, dopo l'interruzione dei « dark Ages », della cultura ellenica, siano da collocarsi nel secondo periodo iconoclastico (815-42). Come cause di tale ripresa vengono indicate o l'emu-

---

véritable renaissance? » (p. 287), e risponde che: « *C'est seulement à partir de 843, grâce à un universitaire, Photius,* [...] *et sous l'effet de la détente qui accompagne le triomphe des images, que le patrimoine antique commence à être réintégré dans la culture byzantine, par larges pans* » (p. 302). L'Irigoin ammette tuttavia che anche Leone il Filosofo, nipote di Giovanni il Grammatico, di cui Fozio fu quasi certamente allievo e che fu iconoclasta, arcivescovo iconoclasta di Tessalonica (840-43), fu « *homme de la renaissance* » (p. 293) e nella rinascenza « *joue un rôle éminent* », esercitando insieme con Fozio « *une influence décisive sur son développement* » (p. 302). Ma spiega l'interesse di Leone per le lettere e per la filosofia antiche con l'influsso di Fozio sul suo piú anziano collega, mentre si domanda stupito: « *Comment ce goût des oeuvres antiques est-il né et s'est-il développé chez Photius? A partir de quel germe et sous quelles influences?* ». Domande che rimangono senza risposta, se si crede che Fozio sia sorto tutt'a un tratto con la sua multiforme scienza, come Atena nacque tutta armata dal cervello di Zeus. Fozio, se pur forse con maggiore ampiezza di orizzonti, continua la rinascenza iconoclastica. E ancora, io credo che il difetto del saggio dell'Irigoin, per altro nei particolari dottissimo e acuto, consista soprattutto nell'impostazione che risulta dal titolo stesso, in cui si guarda alla « sopravvivenza e alla rinascita della letteratura antica »; cioè a dire « classica », nel senso piú restrittivo della parola « letteratura », mentre la rinascenza del nono secolo, come già si è detto, è una ripresa della cultura tardo-antica che continua quella ellenistica e in cui si inserisce il cristianesimo. Il predominio delle scienze, ma anche della filosofia, nella prima fase della « rinascenza iconoclastica » è da ritenere che sia dovuto a influsso arabo, ai contatti culturali che si stabilirono, fin dal principio del nono secolo, tra Baghdād e Bizanzio. E l'interesse dell'Islam all'ellenismo è testimoniato da tutta un'attività di traduttori che si svolse sotto gli Abbasidi, dai tempi di Hārūn ar-Rashīd in poi, e che volse dal greco libri scientifici e filosofici, ma probabilmente anche Omero. Cfr. Ph. K. Hitti, *Storia degli Arabi*, trad. ital. di Paola Attendoli, Firenze 1966, pp. 348-56. Ma fin dal principio l'interesse degli « umanisti » bizantini non pare limitato alle scienze e alla filosofia: si estende anche a una piú ampia conoscenza di testi patristici e poi anche di « classici » veri e propri, a mano a mano che si viene a contatto con i vecchi codici, la cui appassionata ricerca e il cui accentramento a Costantinopoli si prolungherà per secoli. Né vi è soluzione di continuità tra il secondo periodo iconoclastico e la restaurazione delle immagini, almeno nella politica culturale. Il logoteta Teoctisto continua la sua opera in favore della cultura e delle istituzioni culturali, già iniziata sotto l'iconoclasta Teofilo, anche durante la reggenza di Teodora, e Bardas continua, sotto Michele III, la politica di Teoctisto. Né cambia nulla sotto i Macedoni.

lazione della contemporanea cultura araba o la lotta iconoclastica che, dall'una parte e dall'altra, aveva bisogno di affilare le sue armi per dar vigore con la cultura alla polemica.

La recente indagine storica, e soprattutto codicologica, in cui specialmente si è distinta la scuola francese di Alphonse Dain, rappresentata, oltre che dallo stesso Dain, dai suoi allievi, non sempre concordi, Bertrand Hemmerdinger e Jean Irigoin[1], ha apportato un notevole approfondimento del problema e, in particolare, sul terreno concreto dello studio delle scritture e dei codici, ha messo in luce quanto la ricerca appassionata di libri antichi, lo studio e la trascrizione di essi, il formarsi di biblioteche pubbliche e private, che sempre si accompagna ai ritorni umanistici, la riorganizzazione delle istituzioni di insegnamento superiore siano stati fattori decisivi per l'ampliamento degli orizzonti culturali e per il rinnovamento della civiltà, nel secolo IX e anche nel successivo, in cui si raggiunse il culmine dell'amore per l'antico nella grande opera enciclopedica che si svolse intorno al dotto imperatore Costantino VII Porfirogenito.

È merito di B. Hemmerdinger l'aver messo in luce, sulle orme del Gibbon, quella che egli chiama la « *Renaissance iconoclaste* »[2], i cui inizi ben a ragione, a mio parere, fa coincidere col rilancio iconoclastico, che, dopo la restaurazione iconolatrica del secondo concilio di Nicea, settimo e ultimo concilio ecumenico riconosciuto dalla Chiesa ortodossa, convoca-

[1] A. Dain, *Les Manuscrits*, cit., *passim* e spec. pp. 62 sgg., 124 sgg., 136 sgg.; *La transmission des textes littéraires...*, cit., pp. 33-47; « L'encyclopédisme de Constantin Porphyrogénète », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé — Lettres d'Humanité*, XII (1953), pp. 64-81; *Paléographie grecque*, cit., pp. 544 sgg.; B. Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, Paris 1955, chapitre IV: « La Renaissance iconoclaste », pp. 33-41; « Une mission scientifique arabe à l'origine de la renaissance iconoclaste », in *Byzantinische Zeitschrift*, 55 (1962), pp. 66-67; « La culture grecque classique du VII^e au IX^e siècle », in *Byzantion*, 34 (1964), pp. 125-33, particolarmente: II, « La centralisation à Constantinople et la renaissance iconoclaste », pp. 129 sgg.; J. Irigoin, « L'Aristote de Vienne », in *Jahrbuch der österreichischen byzant. Gesellschaft*, 6 (1957), pp. 5-10; « Pour une étude des centres de copie byzantins », in *Scriptorium*, 12 (1958), pp. 208-27; 13 (1959), pp. 177-209 e tavv. 17-20; *Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IX^e siècle)*, cit.

[2] Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, cit., pp. 33 sgg.

to dall'imperatrice Irene (787), ebbe luogo col sinodo di Santa Sofia dell'815, ai primordi del regno dell'imperatore Leone V l'Armeno (813-20).

Gl'inizi di tale « rinascenza » sarebbero stati determinati da una grande concentrazione di libri antichi, che sarebbe avvenuta a partire dalla Pentecoste dell'814, per ordine di Leone V e per iniziativa e opera del dotto Giovanni Morocharziamos, detto il Grammatico, che fu piú tardi patriarca iconoclasta di Costantinopoli, dal 21 gennaio 837 al 4 maggio 843[1]. Scopo di tale raccolta di libri sarebbe stata la ricerca in essi di passi patristici e teologici che potessero servire di appoggio all'iconoclastia, dal punto di vista dottrinale, per la preparazione del concilio dell'815. La testimonianza dello Scriptor Incertus è per noi preziosa:

καὶ αἰτήσας παρ' αὐτοῦ (Leone V) ἐξουσίαν τοῦ ψηλαφῆσαι τὰ ἁπανταχοῦ παλαιὰ βιβλία, ἅπερ ἀπόκεινται εἰς τὰ μοναστήρια καὶ εἰς τὰς ἐκκλησίας, ἐπετράπη μετὰ καὶ ἄλλων τινῶν ἀτάκτων καὶ ἀπαιδεύτων. Καὶ δὴ συναγαγόντες πλήθη πολλὰ βιβλίων ἐποιοῦντο ἐν αὐτοῖς τὴν ἔρευναν [...]. ἀρξάμενοι ἀπὸ τῇ Πεντηκοστῇ οἱ περὶ τὸν Ἰωάννην τὸν καὶ Ὑλιλᾶν σωρεύειν τὰ βιβλία...[2].

Conferma questo evento una lettera falsamente attribuita a Giovanni Damasceno, ma che è invece diretta dai patriarchi dell'Oriente all'imperatore Teofilo (839), nella quale si riferisce che Giovanni, allora « ἀναγνώστης » (lettore), « per ordine imperiale, aveva fatto una raccolta *di tutti i libri* dei monasteri » (« καὶ δὴ βασιλικῇ χειρὶ τὰς βίβλους πάσας τῶν μοναστηρίων περιαθροίσας... »)[3].

[1] V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, I, 2: 715-1043, Socii Assumptionistae Chalcedonenses 1936, p. 42, n. 413.

[2] Scriptor Incertus *de Leone Bardae filio*, nel volume del *CSHB* di seguito a Leonis Grammatici *Chronographia*, ex rec. I. I. Bekkeri, Bonnae 1842 pp. 350, ll. 6-11 e 352, ll. 4-6 (= PG 108, cc. 1025A e 1028A); « E avendo chiesto a lui (Leone V) l'autorizzazione di ricercare dappertutto i vecchi libri che giacevano nei conventi e nelle chiese, la ottenne insieme con altri sregolati e incolti. E avendo essi raccolte grandi quantità di libri, vi condussero la ricerca [...]. Quelli che seguivano Giovanni, (detto) anche Hylilàs, cominciarono ad ammucchiar libri dalla Pentecoste (814) ».

[3] PG 95, c. 372A.

L'imponenza della raccolta di Giovanni il Grammatico fece impressione sui contemporanei, come rivelano le espressioni dello Scriptor Incertus (« τὰ ἁπανταχοῦ παλαιὰ βιβλία, συναγαγόντες πλήθη πολλὰ βιβλίων, σωρεύειν τὰ βιβλία ») e dell'estensore della lettera a Teofilo (« τὰς βίβλους πάσας... περιαθροίσας »), e, se anche l'occasione per operare questa specie di requisizione totale di libri da chiese e conventi fu data dalla preparazione del concilio iconoclastico, è da pensare che i codici raccolti fossero non soltanto testi di letteratura religiosa e teologica (precipuamente testi patristici) occorrenti alla polemica, ma anche di letteratura genericamente profana, che certamente non dovevano mancare in ambienti monastici ed ecclesiastici [1].

---

[1] È questa anche l'opinione di Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, cit., pp. 34-35: « *Jean le Grammairien réunit non seulement les textes chrétiens qui étaient l'objet de ses recherches, mais aussi des textes classiques dont la découverte provoqua une véritable Renaissance* ». L'interpretazione restrittiva, già affacciata dal Dain, *La transmission des textes littéraires classiques...*, cit., p. 38 (« *qu'il ne s'agit ici que de l'ensemble des livres ayant trait à la querelle théologique à laquelle fut mêlé Jean le Grammairien* », ma nella stessa pagina, piú sotto, attenuata: « *S'il est vrai que dans les documents cités il s'agit essentiellement de littérature religieuse, il n'est pas exclu que les livres profanes que l'on trouva à cette date aient connu le même sort* ») e sostenuta piú radicalmente dall'Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople...*, cit., p. 289, secondo cui « *La seule chose certaine, c'est que Jean a recueilli dans les bibliothèques de Constantinople et des environs un grand nombre de manuscrits théologiques* », a me sembra ipercritica. Mi pare assai difficile che Giovanni, uomo di molteplici interessi culturali, come pur dimostrano unanimemente le testimonianze delle fonti a lui in massa ostili, perché iconofile, che fanno di lui un seguace di scienze occulte, di negromanzia, di magia, di astrologia ecc. (ma sappiamo che accuse di questo genere venivano fatte normalmente nel medioevo e anche nel nostro rinascimento a uomini di scienza), avendo la possibilità di fare una raccolta di libri con autorizzazione imperiale, che egli stesso aveva sollecitato, si sia poi limitato a trascegliere dalle biblioteche di chiese e conventi solo i libri teologici; cosa del resto che sarebbe stata praticamente assai piú malagevole di una requisizione indiscriminata. Se poi l'operazione di raccolta fu materialmente eseguita da altri (« ἄτακτοι καὶ ἀπαίδευτοι »), come insinua lo Scriptor Incertus e come è piú probabile, una scelta di soli testi teologici doveva essere assolutamente impossibile. Gli inviati di Giovanni, muniti di ordine imperiale, avranno requisito e trasportato a Costantinopoli, indiscriminatamente, le biblioteche per intiero, e quindi anche i libri in esse contenuti d'argomento profano, cioè testi letterari, filosofici, scientifici. Giovanni, poi, e la commissione incaricata per tale compito da Leone Armeno (Scriptor Incertus, pp. 350-51, ed. cit.) avranno

Giovanni fu una personalità di prim'ordine nella cultura e nella vita ecclesiastica del suo tempo. Del rilancio iconoclastico della prima metà del nono secolo fu indubbiamente l'animatore e il teorico. « *Il est le grand intellectuel, le cerveau pensant de la secte* », disse giustamente il Grumel [1]. Purtroppo è estremamente difficile ricostruire adeguatamente e obiettivamente la sua figura e valutarne la portata in questo periodo piuttosto oscuro della storia culturale bizantina, per la tendenziosità delle fonti (sia cronachistiche sia agiografiche) che a lui si riferiscono, quasi tutte di parte iconofila e quindi piene di « odium theologicum » verso colui che veniva considerato la fonte stessa dell'eresia [2]. Da esse vien fuori un'ambigua figura di mago, di indovino, di stregone, di negromante, di astrologo [3], e gli vengon dati gli appellativi di Lekanomantis, Goes, Iannìs (l'indovino egizio della Scrittura dei tempi di Mosè), Hylilàs (precursore del diavolo), Simone (il mago). Ma gli viene attribuito anche il titolo di Grammatico e quello di « ἀναγνώστης » (lettore), che certamente sono da mettere in relazione con una sua attività didattica, che non è facile meglio determinare. Ma sappiamo da una concordanza unanime delle fonti che Michele II (820-29), l'iniziatore della dinastia di Amorium, gli affidò l'educazione del figlio, l'erede al trono Teofilo, quando già da tempo era « higumenos » del famoso monastero dei Santi Sergio e Bacco, presso il Palazzo imperiale. Era stato designato a quest'ufficio, intor-

---

trascelto, tra la grande massa dei libri accentrati nella capitale, i testi patristici da cui venne estratto il florilegio che fu aggiunto all'*Horos* del concilio iconoclastico di Santa Sofia e che è stato ora pubblicato e studiato da P. J. Alexander, « The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and its Definition (Horos) », in *Dumbarton Oaks Papers*, 7 (1953), pp. 35-66.

[1] V. Grumel, « Jean Grammaticos et saint Théodore Studite », in *Échos d'Orient*, 36 (1937), p. 181.

[2] Oltre al citato Scriptor Incertus, pp. 349 sgg., Genesius, pp. 27, 63, 70, 75, 80, 82-83; Theophanes Contin., pp. 32, 95-96, 121, 151, 154-55; Ps. Symeon Mag., pp. 606, 632, 635 (le pagine sono indicate dalle edizioni del *CSHB* di Bonn); Georg. Mon., pp. 778, 802, ed. C. de Boor; Niceta David, *Vita Ignatii*, PG 105, c. 500.

[3] Cfr. L. Bréhier, « Un patriarche sorcier à Constantinople », in *Revue de l'Orient Chrétien*, 9 (1904), pp. 261-68. Giovanni viene paragonato al dotto occidentale Gerberto d'Aurillac, poi divenuto papa Silvestro II.

no all'816, da Leone V, che volle compensarlo della mancata elezione a patriarca[1].

Quando il suo allievo, Teofilo, ascese sul soglio imperiale, Giovanni raggiunse il culmine degli onori e del prestigio. Ebbe l'importante dignità di « sincello » del patriarca Antonio I Cassimatas (821-37) e, in tale qualità, fu scelto dall'imperatore per una missione diplomatica di grande importanza, cosí come avverrà piú tardi per Fozio, un'ambasceria presso Ma'mūn, in cui egli stupí il califfo per la sua scienza e per la nobiltà del suo animo, e suscitò ammirazione verso l'impero bizantino[2].

Nell'837 fu elevato al trono patriarcale e vi rimase fino a quando la restaurazione del culto delle immagini, ad opera di Teodora, non rese incompatibile il suo ufficio col nuovo corso della politica ecclesiastica imperiale. Nessuna traccia purtroppo è rimasta della sua attività patriarcale[3].

Convinto assertore dell'iconoclastia, si rifiutò di collaborare con il nuovo patriarca Metodio (843-47), quantunque questi fosse uomo assai moderato e conciliante e già nelle grazie dell'imperatore Teofilo per la sua scienza, pur essendo iconofilo; e per le sue attività illegali di irriducibile nemico delle immagini subí persino pene corporali per ordine dell'impera-

[1] Scriptor Incertus, p. 359; Theoph. Cont., p. 154.

[2] La fonte bizantina principale è Theoph. Cont., pp. 95 sgg.; cfr. anche F. Doelger *Regesten*, nn. 421-25; J. B. Bury, « The Embassy of John the Grammarian », in *English Histor. Rev.*, 24 (1909), pp. 296-99; A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I: *La dynastie d'Amorium* (820-67), éd. française... par H. Grégoire et M. Canard [Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae, 1], Bruxelles 1935, pp. 112 sgg., dove si trovano anche notizie su Giovanni e indicazioni bibliografiche; p. 119, nota 2 di p. 118; p. 439, in cui si stabilisce la cronologia dell'ambasciata (829-30) e, dubitativamente, gli se ne attribuisce un'altra nell'autunno dell'831. Vedi anche, a p. 416-17, la nota di Grégoire, che sulle orme di E. W. Brooks (*Byz. Zeitschr.*, 10, 1901, p. 298), data l'ambasceria di Giovanni al principio del regno di Teofilo (829-30), il quale, secondo la testimonianza di Teoph. Cont., p. 95, « seguendo un antico uso » (« παλαιῷ ἔθει ἑπόμενος »), avrebbe con essa notificato al califfo la sua accessione al trono (« τὰ τῆς αὐτοκρατορίας ποιῆσαι κατάδηλα »).

[3] Grumel, *Regestes Patriarcat*, cit., p. 42, dà notizia di un sinodo dell'837 (menzionato soltanto dal *Synodicon*, n. 146) che avrebbe avuto luogo probabilmente subito dopo l'intronizzazione di Giovanni, « contro quelli che onorano le immagini »; ma il Grumel ritiene sospetta tale notizia per il silenzio di tutte le altre fonti.

trice Teodora. Si ignora la data della sua morte, ma, poiché un sinodo dell'863 condannò la sua memoria, certamente sarà morto prima di quell'anno[1].

Ma accanto a queste notizie piuttosto vaghe e spesso tendenziose di fonti generalmente a lui ostili, che mettono in luce soprattutto l'azione e la politica ecclesiastica di Giovanni, abbiamo altre fonti, non messe finora in sufficiente evidenza, da cui meglio emerge la sua personalità culturale. Tre lettere di Teodoro Studita, dirette al futuro iconoclasta, già esaminate dal Grumel e che si riferiscono al periodo preiconoclastico[2], offrono una preziosa testimonianza per la conoscenza di Giovanni anteriormente alla sua attività ufficiale contro l'iconodulia e illuminano anche la sua personalità di dotto e di teologo. La testimonianza non è sospetta in quanto proveniente dal massimo esponente contemporaneo della iconofilia. La prima lettera[3] (l'ordine è quello dell'edizione del Migne, ma sembra corrispondere a quello cronologico) tratta di problemi di terminologia metafisica applicata alla teologia e testimonia la grandissima reputazione di dottrina che Giovanni godeva presso Teodoro, che lo chiama « ὁ περὶ πάντα σοφός ». Dall'insieme della lettera vien fuori un personaggio portato alle sottigliezze dialettiche e che si compiace delle dispute di terminologia grammaticali e teologiche. La seconda[4], approssimativamente databile perché vi si nomina come vivente lo zio di Teodoro, Platone, morto il 4 aprile 814, data che costituisce il « terminus ante quem » della lettera stessa, ha per argomento la questione iconologica, e da essa sembra già che la posizione di Giovanni si vada orientando verso l'iconoclasmo. Ma Teodoro mostra per il suo corrispondente profonda stima, come verso un teologo rispettabile e un dotto eminente.

[1] Una buona ricostruzione della figura di Giovanni il Grammatico dànno E. E. Lipšic, *Očerki istorii...*, cit., pp. 258 sgg., Sotiria Papadopulu, s. v. « Ἰωάννης ὁ Ζ′ ὁ Γραμματικός », in Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 6 (1965), cc. 1233-35, V. Laurent, s. v. « Jean VII le Grammairien », in *Catholicisme*, 6 (1967), cc. 513-15.

[2] V. Grumel, *Jean Grammaticos et saint Théodore Studite*, cit., pp. 181-83.

[3] *Ep.* CLXVIII, PG 99, c. 1532.

[4] *Ep.* CXCIV, PG 99, cc. 1588-92.

Infine, anche nella terza lettera[1] si discute di iconologia: Giovanni vi appare ancora ortodosso, ma si intravede uno spirito inquieto che sottilizza eccessivamente.

Sembra evidente che tutte e tre le lettere siano anteriori al momento della svolta decisiva di Giovanni verso l'iconoclasmo, ma di tale svolta, attraverso di esse, traspaiono i prodromi. La testimonianza di Teodoro di Studios fa sentire quanto la « conversione » di Giovanni sia stata sofferta, e, forse, perciò poi irreversibile, e d'altra parte attesta in lui grande dottrina, capacità dialettica, scienza teologica tali che anche in un oppositore meritano stima e rispetto.

Ma delle qualità eminenti di Giovanni il Grammatico è anche documento sicuro l'*Horos*, con l'aggiunto florilegio, del concilio di Santa Sofia dell'815, studiato recentemente dall'Alexander. Questo studioso, in polemica con l'Ostrogorsky, il quale aveva affermato che il secondo periodo iconoclastico aveva perduto la caratteristica freschezza intellettuale dell'iconoclasmo dell'VIII secolo e manifestava, insomma, una « *epigonenhaft Impotenz* »[2], sostiene e dimostra che « *the iconoclasm of the Council of St. Sophia, far from being the weak replica of the First Period, far from being tainted with "senile impotence" and with "the exclusive reliance on authority", is on the contrary the philosophical climax of the entire Controversy* » e che « *the theologians of the ninth century show real originality in the way in which they probe its depth* », poiché « *here was an iconoclastic doctrine that, philosophically speaking, was immeasurably more profound than that of the earlier period* »[3].

Ora, poiché il « cervello » della commissione che compose l'*Horos* e il florilegio approvati dal concilio fu appunto Giovanni il Grammatico, alla sua dottrina e alle sue capacità speculative è da attribuire l'originalità delle nuove posizioni

[1] *Ep.* CCXI, PG 99, cc. 1637-1640.

[2] G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byz. Bilderstreites*, cit., p. 56; *Geschichte des byz. Staates*, cit., p. 170.

[3] P. J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St. Sophia*, cit., pp. 37, 37-38, 45. Poco illuminano la figura di Giovanni i nuovi frammenti di un « antirretico » pubblicati ora da J. Gouillard, « Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammairien », in *Revue des Études Byzantines* (Mélanges Venance Grumel I), 24 (1966), pp. 171-81.

iconoclastiche rispetto a quelle precedenti del concilio di Hieria tenuto da Costantino V (754).

Se si aggiunge che, secondo una verisimile ipotesi di Hemmerdinger, Giovanni il Grammatico avrebbe fatto traslitterare dall'onciale in minuscola un manoscritto di Tucidide[1], durante la sua permanenza, come « higumenos », nel monastero dei Santi Sergio e Bacco, cioè probabilmente tra l'816 e l'820, la figura di questo singolare uomo del IX secolo comincia ad apparirci meno nebulosa e ad assumere contorni piú nitidi. Egli è veramente « ὁ περὶ πάντα σοφός », come lo chiama Teodoro Studita: teologo, scienziato, filosofo, umanista, e per di piú uomo politicamente (la religione e la politica a Bizanzio sono una sola cosa) « impegnato »: una figura molto piú completa e complessa, insomma di statura maggiore, di quel che appare all'Irigoin: « *Jean était un homme de science, un esprit curieux et intelligent, qui s'intéressait à toutes les sciences, y compris les sciences occultes* »[2]. In lui si vede già prefigurato il multiforme ingegno e la molteplice attività di Fozio, anche se di Fozio gli mancò, probabilmente, la « souplesse » di carattere.

E ritornando, per chiudere su di lui, alla massa di libri antichi riuniti per sua opera a Costantinopoli, in occasione del concilio dell'815, non sarei alieno dal credere che tale raccolta fosse stata da lui voluta non tanto, o non soltanto,

[1] Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, cit., p. 38. Difatti secondo l'Hemmerdinger, C (*Laurentianus* LXIX, 2, della prima metà del X secolo) sarebbe stato copiato da un monaco del monastero dei Santi Sergio e Bacco in Costantinopoli da α, il manoscritto che egli suppone sia stato fatto traslitterare da Giovanni.

[2] Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique*..., cit., p. 289. Dell'interesse di Giovanni per gli « elleni », cioè per gli antichi scrittori pagani, può considerarsi valida conferma un testo recentemente messo in evidenza da J. Gouillard, « Deux figures mal connues du second iconoclasme », in *Byzantion*, 31 (1961), pp. 380-87. Si tratta di un « canone » che celebra la restaurazione dell'ortodossia (843), conservato erroneamente sotto il nome di Teodoro Studita (PG 99, cc. 1768-1780), ma che il Gouillard attribuisce, mi pare giustamente, al patriarca Metodio. Esso contiene una serie di invettive contro i capi del secondo iconoclasmo. Di Giovanni si dice, tra l'altro: « Ἴσος γὰρ τῶν Ἑλλήνων ἐδείχθη, ὑψαυχούμενος τοῖς τούτων συγγράμμασιν », « Si sentiva pari agli Elleni, andando fiero [della conoscenza] dei loro scritti »... Una... colpa che egli condivide con Fozio quale è rappresentato nella *Vita Ignatii* (v. *infra*, p. 341).

per raccoglierVi i testi in appoggio alla tesi iconoclastica (c'era
proprio bisogno di una mobilitazione di tal genere?), quanto
soprattutto per soddisfare al suo amore per i libri, amore che
caratterizza proprio le età umanistiche e che è comune in que-
sto periodo a Leone il Filosofo, a Fozio, ad Areta, a Costan-
tino Porfirogenito; amore che sarà anche dei nostri umanisti.
Lo Scriptor Incertus, di tendenza iconofila, e quindi ostile a
Giovanni, vedeva tutto sotto l'aspetto deformante della pole-
mica iconologica e della storia ecclesiastica [1].

È probabile che i libri raccolti a Costantinopoli ad opera
di Giovanni e dei suoi collaboratori siano stati collocati in una
delle biblioteche della capitale, probabilmente in quella dell'
Università imperiale, la maggiore istituzione di insegnamento
superiore dell'impero creata e protetta dal potere imperiale
per la preparazione dei funzionari, dei burocrati al servizio
dello Stato. Essa in questo secolo fu sottoposta a varie rior-
ganizzazioni, per essere adeguata alle rinnovate esigenze di
una cultura che andava allargando enormemente i suoi oriz-
zonti.

Non senza relazione con questo accentramento librario nel-
la capitale dovette essere l'inizio di quella operazione di copia-

---

[1] In ciò aderisco, almeno parzialmente, alla tesi dell'Hemmerdinger, *Une mission scientifique arabe à l'origine de la renaissance iconoclaste*, cit., pp. 66-67; vedo, cioè, anch'io nella testimonianza dello Scriptor Incertus la prova sicura di un *fatto* storico che dovette sollevare meraviglia e stupore nei contemporanei: la raccolta di una grande quantità di libri a Costantinopoli da tutto il territorio imperiale. Lo scopo addotto dallo Scriptor Incertus, che la raccolta fosse stata fatta per cercarvi testi in appoggio all'iconoclastia, è, a mio parere, quasi certamente non vero, è insomma *interpretazione* del fatto, influenzata dalle tendenze dello storico. Quanto poi all'asserzione dell'Hemmerdinger che « *la Renaissance byzantine a eu initialement pour bout de rivaliser avec la culture arabe* », essa costituisce un ritorno al Gibbon (vedi *supra*, p. 309, n. 1) (non è questo il solo nella produzione dell'Hemmerdinger), che non mi pare inaccettabile, almeno per quel che riguarda l'interesse a Bizanzio per i testi scientifici e filosofici, comune nello stesso tempo al mondo arabo (vedi *supra*, p. 311). Ma io sono convinto che la « Rina-
scenza » bizantina del IX secolo fu un ritorno alla cultura « tardo-antica »
nel suo complesso, dopo l'interruzione dei secoli VII e VIII; alla cul-
tura, cioè, che era risultata dalla « fusione » ellenistico-cristiana del IV
secolo e che ebbe, pur con contraddizioni evidenti, il suo apogeo nel
secolo di Giustiniano. L'ipotesi dell'Hemmerdinger che la raccolta di
libri di Giovanni fosse in risposta a una richiesta di Ma'mūn non è
dimostrabile, anche se verisimile e suggestiva.

tura dei codici che va sotto il nome di « μεταχαρακτηρισμός »,
l'adozione, cioè, per gli usi editoriali della minuscola, invece
dell'antica scrittura, detta « onciale ». I « παλαιὰ βιβλία »
accentrati a Costantinopoli da Giovanni il Grammatico erano
certamente ingombranti codici (di pergamena o di papiro)
scritti nella vecchia, massiccia scrittura onciale, una maiuscola
originariamente legata alla scrittura lapidaria. Tale scrittura
comportava una « scriptio continuata », le parole, cioè, non
venivano staccate l'una dall'altra, non venivano usati general-
mente spiriti e accenti, non si adoperavano segni di punteg-
giatura: era quindi di difficile lettura e antieconomica sia per
la quantità di pergamena che richiedeva sia per il tempo che
esigeva il suo tratteggio legato a un sistema bilineare, che
si prestava poco a una scrittura corrente. Era perciò riservata
particolarmente all'uso editoriale per i libri di lusso e liturgici
e a quello burocratico per i documenti della cancelleria
imperiale.

Ancora nel IX secolo questa scrittura viene adoperata per
trascrivere testi patristici e grandi opere scientifiche, il cui
numero e la cui varietà appaion molto maggiori che preceden-
temente. Son da segnalare tra i manoscritti in onciale di
questo secolo: il *Vaticanus graec.* 1291 (*Tavole astronomiche*
di Tolemeo), che sembra il piú antico, essendo stato scritto
tra l'813 e l'820, e due altri splendidi manoscritti di opere
scientifiche non piú precisamente databili: il *Parisinus graec.*
2389 (*Sintassi matematica* di Tolemeo) e il *Parisinus graec.*
2179 (Dioscoride) [1]. È audace pensare che questi manoscritti
siano da collegare con la « rinascita iconoclastica » e che pos-
sano essere copie di vecchi libri della raccolta di Giovanni
il Grammatico?

Ma il fatto piú importante e rivoluzionario del nono se-
colo è l'adozione e la propagazione nell'uso librario della
« minuscola », una scrittura derivata dalla stilizzazione della
« corsiva ». Era, questa, una scrittura, che secondo studi re-
centi, si sarebbe andata affermando nell'uso burocratico fin
dal V secolo, per influsso della corsiva latina (« litterae com-
munes ») adoperata nelle cancellerie provinciali [2]. L'introduzio-

---

[1] Cfr. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, cit., pp. 27 sgg.

[2] Sono questi i risultati di un recente lavoro di G. Cavallo, « La κοινή

ne della minuscola per gli usi librari è di importanza determinante nella storia della tradizione dei testi greci: ha all'incirca la stessa importanza della quasi contemporanea adozione della minuscola carolina per la trasmissione dei testi latini. E, come l'uso della minuscola carolina fu un fattore determinante della « rinascita carolingia », parimenti nella cultura bizantina l'adozione della minuscola contribuí validamente alla rinascenza del IX secolo.

I vantaggi di tale adozione erano enormi: si risparmiava dalla metà ai due terzi di pergamena, si scriveva molto piú correntemente, con notevole economia di tempo. Il recupero ed il salvataggio della tradizione tardo-antica, delle opere, cioè, che rappresentano la continuità tra età classica, ellenismo e cristianesimo sino all'inizio dei « secoli bui », sono legati quasi del tutto al « μεταχαρακτηρισμός » cioè a dire alla traslitterazione dalla vecchia alla nuova scrittura libraria. A questa fondamentale tappa della storia della tradizione dei testi noi dobbiamo la massima parte delle opere dell'antichità che ancor oggi leggiamo: rarissimi sono i manoscritti in onciale giunti sino a noi, e tra essi addirittura trascurabile è la presenza di testi profani [1]; e non è stato certo determinante per la conoscenza del mondo antico l'apporto dei papiri restituitici dagli aridi deserti d'Egitto, anche se di là provengono testi letterari importantissimi. Questa operazione di trascrizione si prolungò per lungo tempo, per circa un paio di secoli: i testi venivano traslitterati a mano a mano che i vecchi libri affluivano nelle biblioteche e quindi negli « scriptoria » della capitale. Le riconquiste militari nell'Asia Minore compiute nel X secolo avranno certamente contribuito al recupero di altri codici là conservati nei centri della cultura ellenistica e tardo-antica che allora tornarono sotto la giurisdizione dell'impero. Gli antichi esemplari, una volta copiati, perdevano di interesse e andarono perduti. A ciò è dovuto il fatto che pochissimi sono i manoscritti in onciale pervenuti sino a noi.

A quale esigenza rispondeva questo immane, lungo e paziente lavoro? Anzitutto al fatto che i « παλαιὰ βιβλία »,

---

scrittoria greco-romana nella prassi documentale di età bizantina », in *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 19 (1970), pp. 1-31 (con 4 tavole). A lui esprimo qui la mia gratitudine per avermene permesso la lettura prima della pubblicazione.

[1] Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, cit., pp. 24 sgg.

codici vecchi di almeno tre o quattro secoli, dovevano essere talvolta in condizioni disastrose. Da una lettera di Areta di Cesarea, allievo di Fozio e tra i protagonisti della rinascita bizantina, diretta al metropolita Demetrio di Eraclea, apprendiamo che egli trasse copia di un esemplare dei *Pensieri* (Εἰς ἑαυτόν) di Marco Aurelio, « vecchio... e del tutto in pezzi »: « βιβλίον παλαιὸν μὲν ... καὶ παντάπασι διερρυηκός » [1]. Allo zelo di Areta dobbiamo appunto la conservazione dell'opera di Marco Aurelio, e questa sua testimonianza ci spiega le lacune e le oscurità del testo dell'imperatore filosofo.

Ma la traslitterazione rispondeva anche all'esigenza di rendere di piú facile e agevole lettura i testi antichi, sia per una maggiore maneggevolezza dei nuovi libri, conseguente alla maggiore compattezza della nuova scrittura, sia perché i testi venivano offerti in essi con le parole staccate l'una dall'altra, corredate di accenti e di spiriti, con i segni di interpunzione. Questo lavoro non poteva essere, quindi, puramente meccanico: finiva con l'essere in certo modo anche un lavoro filologico di interpretazione e di critica del testo, e doveva essere realizzato da gente esperta. È presumibile altresí, che, tutte le volte che fosse possibile, si facesse, prima della trascrizione, un lavoro preventivo di collazione di piú codici della stessa opera: sicché il nuovo libro costituiva un'edizione critica, con le varianti raccolte segnate nei margini. L'esemplare traslitterato veniva conservato in una biblioteca importante e costituiva una specie di manoscritto tipo, che avrebbe accolto, eventualmente, anche nuove lezioni che si potesser trarre da nuovi testimoni, ritrovati successivamente.

Una prova del lavorío filologico che accompagnò la traslitterazione può essere la seguente. L'uso dell'onciale si prolungò per i libri liturgici e per le edizioni di lusso da bibliofili. Noi abbiamo un manoscritto celebre in onciale, che, copiato a Costantinopoli, fu recato in dono dagli ambasciatori dell'imperatore Michele II a Ludovico il Pio, a Compiègne, nell'827. Questo codice che contiene opere di Dionigi lo Pseudo-Areopagita, ebbe gran fortuna, poiché fu tradotto quat-

---

[1] La lettera, che si trova nel *Mosquensis Musei Historici graec.* 315, f. 115r, fu pubblicata da A. Sonny, « Zur Ueberlieferungsgeschichte von M. Aurelius Εἰς ἑαυτόν », in *Philologus*, 54 (1895), pp. 181-83; ora in Arethae *Scripta Minora* edidit L. G. Westerink, I, Lipsiae (Teubner) 1968, p. 305, n. 44.

tro volte in latino e fece conoscere questo autore mistico al mondo occidentale. Esso è ora nella Biblioteca Nazionale di Parigi, il *Parisinus graec.* 437. Il testo che esso offre è, dal punto di vista filologico, di molto minor pregio di quello dei manoscritti in minuscola che noi possediamo: non aveva subíto il lavorío critico del « μεταχαρακτηρισμός »[1].

Ma chi introdusse la moda della minuscola come scrittura d'edizione? o, meglio, in quali ambienti essa cominciò ad essere adoperata per la trascrizione dei libri? Il problema non è ozioso, perché a quest'uso rivoluzionario è connessa l'indagine sugl'inizi della rinascenza del IX secolo. Ma non è di facile soluzione per il fatto che i manoscritti « datati » sono estremamente rari. Il piú antico manoscritto in minuscola « datato » è il cosiddetto Evangelario Uspensky (*Leninopolitanus* 219), finito di scrivere il 7 maggio 835 dal monaco studita Nicola, che poi divenne « higumenos » del monastero di Studios, a Costantinopoli: dunque un testo sacro, anzi il piú sacro dei testi, il Vangelo[2]. Di oltre un cinquantennio piú recente (888) è il primo manoscritto « datato » di contenuto profano, il *Bodleianus d'Orville* 301, il cosiddetto Euclide di Oxford (*Elementa*), copiato per Areta di Cesarea.

Da questi fatti si è tratta la conclusione che ad inventare la minuscola libraria e ad adottarla per primi siano stati i monaci di Studios. La minuscola sarebbe servita come comodo mezzo di scrittura, prima, per scambiare documenti teologici da convento a convento, e poi, per i libri di biblioteca[3]. Ma

---

[1] Sulla traslitterazione, vedi Dain, *Les Manuscrits*, cit., pp. 126-32; *La transmission des textes littéraires...*, cit., pp. 35 sgg., e, sul *Parisinus graec.* 437, p. 39 e nota 7.

[2] Su questo manoscritto vedi, da ultimo, E. E. Granstrem, « Katalog grečeskih rukopisej leningradskih hranilišč, 1 - Rukopisi IV-IX vekov » (Catalogo dei manoscritti greci nelle biblioteche di Leningrado, 1 - I manoscritti dei secoli IV-IX), in *Vizantijskij Vremennik*, 16 (1959), pp. 233-34.

[3] T. W. Allen, « The Origin of the Greek minuscule Hand », in *Journal of Hellenic Studies*, 40 (1920), pp. 1-12. La tesi dell'Allen è generalmente accettata; cfr., per esempio, P. Maas, *Griechische Paläographie*, in Gercke-Norden, « Einleitung in der Altertumswissenschaft », I³, 9, Lipsia 1924, p. 77; Dain, *La transmission des textes littéraires...*, cit., p. 37; *Paléographie grecque*, cit., p. 544; *Les Manuscrits*, cit., pp. 62 sgg.; Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, cit., pp. 32 sgg.; J. Leroy, « Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Théodore Studite, 7. Le

questa teoria è basata sugli scarsi esemplari datati, i quali rappresentano soltanto delle pietre miliari per la conoscenza dell'evoluzione delle scritture. L'uso della corsiva, da cui la minuscola deriva, propagatosi, come si è detto, fin dal V secolo, nell'ambito documentale e burocratico, rende piú probabile l'ipotesi formulata dall'Hemmerdinger[1], che l'adozione della minuscola per gli usi librari sia piú facilmente avvenuta nell'ambiente di corte e appunto, in questo periodo, in ambiente iconoclastico. La raccolta di libri di Giovanni il Grammatico e il loro deposito in biblioteche della capitale dovette rendere urgente la creazione di centri di copia, che avranno adottato questo nuovo sistema di scrittura economico e rapido[2]. È per altro comprensibile che i vantaggi della minuscola abbiano fatto sí che essa venisse subito adottata anche dall'ambiente monastico costantinopolitano di Studios, che la riforma di Teodoro aveva spinto a una vigorosa e intelligente attività contro l'iconoclasmo, egualmente illuminata e appassionata, lontana dal misticismo contemplativo eremitico ed esicastico del monachesimo orientale. Gli studiti mutuavano dagli avversari i loro stessi mezzi di lotta derivanti da un approfondimento della cultura. Abbiamo sopra accennato ai rapporti polemici di Teodoro di Studios e Giovanni il Grammatico nella fase anteriore al rilancio ufficiale dell'iconoclasmo.

Se è soltanto un'ipotesi che Giovanni il Grammatico, come si è detto, abbia fatto traslitterare un codice di Tucidide in età anteriore all'Evangeliario Uspensky (835), possediamo

---

problème de l'origine de la minuscule », in *Scriptorium*, 15 (1961), pp. 55-60 (l'opinione del Leroy che gli studiti non avrebbero adoperato la minuscola se fosse stata introdotta dagli iconoclasti, perché loro avversari religiosi, è insostenibile. Gli intelligenti monaci di Studios lottavano contro i loro nemici con le stesse armi culturali); e, ora, R. Browning, « Byzantine Scholarship », in *Past and Present*, 1964, n. 28, p. 7.

[1] Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, cit., pp. 38-39.

[2] Biblioteche e centri di copia sono strettamente legati fin dall'età ellenistica (Alessandria). Per l'attività di copia e di restauro di codici a Costantinopoli in età bassoimperiale, abbiamo una preziosa testimonianza, riferentesi all'imperatore Valente, nel *Cod. Theod.* XIV, 2: « *Antiquarios ad bibliothecae codices componendos vel pro vetustate reparandos quattuor Graecos et tres Latinos scribendi peritos legi iubemus* ». Dat. VIII. Id. Mai. Modesto et Arinthaeo coss. (ed. Mommsen-Mayer, *Teodosiani libri*, p. 787).

un manoscritto non datato, il *Laurentianus* XXVIII, 18, contenente i commentari di Teone di Alessandria e di Pappo all'*Almagesto* (*Syntaxis mathematica*) di Tolemeo, uno dei manoscritti piú antichi in minuscola che ci siano pervenuti, che l'autorità di Paul Maas [1] assegna con quasi certezza ad epoca precedente a quella dell'Evangeliario Uspensky. Per il suo contenuto esso è da collegare agli inizi « scientifici » della rinascenza iconoclastica. Ancora, uno dei piú bei manoscritti in minuscola antica che noi possediamo, il Tolemeo della Biblioteca Vaticana (*Vaticanus graec.* 1594) [2], appartenne a una delle personalità piú in vista della rinascita iconoclastica, a Leone il Filosofo. Pur non essendo esso datato, non è improbabile che sia anteriore o, per lo meno, coevo dell'Evangeliario Uspensky.

Nulla, quindi, impedisce di attribuire al movimento iconoclastico l'introduzione della minuscola nell'uso librario: tutto anzi concorda in tal senso. E par piú facile che tale innovazione facessero gli « umanisti » della cerchia iconoclastica che i monaci iconolatri piú attaccati alle tradizioni. Anche se per un caso il piú antico manoscritto datato è un evangeliario, l'uso dell'onciale continuerà ancora per secoli proprio per la copia di libri liturgici e di evangeliari (« onciale liturgica » [3]). Il tradizionalismo degli ambienti ecclesiastici è fatto a tutti noto.

Il nome di Leone il Filosofo, che abbiamo or ora incontrato, ci induce a considerare brevemente un altro importante aspetto della rinascita del IX secolo: la riorganizzazione delle istituzioni di insegnamento superiore in Costantinopoli, che le fonti collegano a lui: ciò che aveva visto chiaramente già il grande storico Michele Amari: « Par che Teofilo stesso abbia principiato, e il Cesare Barda compiuto, sotto il regno di Michele Terzo, la istituzione dell'Accademia nel palagio imperiale detto la Magnaura; ove dapprima si dettero lezioni di filosofia e scienze esatte, compresavi la musica; e, spartiti meglio gli studii o accresciuto il numero dei professori, si lessero filosofia, geometria, astronomia, grammatica greca. [...] dalle cui [degli iconosclasti] file appunto veggiamo uscire il primo professore della Magnaura » [1].

[1] P. Maas, *Griechische Paläographie*, cit., p. 76; cfr. anche Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, cit., p. 39.

[2] C. Giannelli, *Bibliothecae Vaticanae codices manuscripti recensiti* (codd. 1485-1683), Città del Vaticano 1950, pp. 223-25.

[3] Cfr. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, cit., p. 28.

Leone il Filosofo (ma per l'estensione della sua scienza enciclopedica ebbe anche gli appellativi di matematico, geometra, astronomo, « ἰατροσοφιστής », e altresí « ἕλλην » cioè « pagano » o, meglio, « cultore delle scienze profane ») è la prima figura che esce dalla foschia degli albori della rinascita iconoclastica [2].

[1] M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, I, cit., pp. 646-47.

[2] Su Leone il Filosofo, oltre all'ormai vecchio ma ancor valido studio di J. L. Heiberg, « Der byzantinische Mathematiker Leon », in *Bibliotheca Mathematica*, I (2. Folge, 1887), pp. 33-36, si veda ora E. E. Lipšic, « Vizantijskij učenyj Lev Matematic — iz istorii vizantijskoj kul'tury v IX veka » (Uno scienziato bizantino, Leone il Matematico — Per la storia della cultura bizantina del IX secolo), in *Vizantijskij Vremennik*, 2 (1949), pp. 106-49, e *Očerki istorii...*, cit., pp. 338-66. La Lipšic, attraverso un'analisi particolareggiata delle fonti e uno studio molto accurato, giunge alla conclusione che Leone sarebbe stato un uomo di scienza indifferente alle questioni religiose (cfr. *contra* Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique...*, cit., p. 291, n. 33, che ritiene l'interpretazione anacronistica). Tenderei piuttosto a credere che Leone fosse uomo particolarmente « impegnato », ma è il clima ufficiale del secondo periodo iconoclastico e della successiva restaurazione delle immagini che appare singolarmente « liberale » nella storia della civiltà bizantina. Un clima, appunto, da « rinascimento », in cui era possibile che Metodio, iconofilo, fosse ammesso alla corte di Teofilo, che lo onorava per la sua scienza, e purtuttavia poi diventasse patriarca, dopo il mutamento della politica religiosa imperiale; che il logoteta Teoctisto, già fedele servitore di due imperatori iconoclasti, Michele II e Teofilo, potesse continuare la sua attività politica con maggiore potere sotto Teodora, iconofila e restauratrice delle immagini. Cfr. Dvornik, « La carrière universitaire de Constantin le Philosophe », in *Byzantinoslavica*, 3 (1931), pp. 59 sgg. Si ha l'impressione che si cercasse, da parte del governo, di fare una politica illuminata di distensione tale da placare gli animi. Fu un errore l'elezione al trono patriarcale di Ignazio, zelante iconofilo scarsamente intelligente; ma cercò di riparare subito Bardas sostituendolo con la personalità piú aperta del tempo, Fozio. Sulla situazione dei partiti politico-religiosi a Bizanzio in questo periodo, v. Dvornik, *Le scisme de Photius. Histoire et légende*, ed. francese, Paris 1950, pp. 29-115. Buone le pagine dedicate a Leone scienziato nella nuova edizione della « Cambridge Medieval History », IV, 2, al c. XXVIII: *Byzantine Science* di K. Vogel, pp. 269-71, 289-90. Per quel che riguarda l'aspetto « umanistico » di Leone, si vedano: Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, cit., pp. 35-39, e Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique...*, cit., pp. 291-95.

Le fonti cronachistiche che ci informano di lui, pur essendo presso che le medesime che per Giovanni il Grammatico, non gli dimostrano tuttavia un'uguale ostilità [1]. Penserei che esse dipendano tutte da un « bios » filosofico di tipo ellenistico a lui favorevole, che è seguito piú da vicino dal Continuatore di Teofane (e quindi dalle croniche che ne dipendono), ma a cui attingono anche le altre fonti.

Ecco le vicende della vita di Leone nei tratti essenziali, quali si possono ricostruire mediante le croniche e le eventuali altre notizie derivanti da fonti diverse. Nato probabilmente nella capitale [2], intorno all'800, aveva compiuto i suoi primi studi di grammatica e di metrica a Costantinopoli; poi era andato a farsi iniziare agli studi superiori di retorica, di filosofia e di matematica da un dotto nell'isola di Andros [3]. Ma ben presto l'insegnamento del maestro non lo soddisfece piú; allora andò vagando per monasteri, ricercando e acquistando i libri che vi si trovavano, e si rifugiava sulle cime dei monti per

---

[1] Theoph. Cont., pp. 185-92; Genes., p. 98; Ps. Symeon Mag., pp. 640, 676, 681, 688; Leo Grammat., pp. 224, 243, 254; Cedrenus, II, pp. 165-71; Zonaras, III, pp. 399-402; Georgius Mon., pp. 806, 829, 840 (indico le pagine sempre dalle edizioni del *CSHB* di Bonn). Queste fonti non sono indipendenti l'una dall'altra. Theoph. Cont. e Genesio sono strettamente imparentati e dipendono dalle stesse fonti: Theoph. Cont. riprende Genesio e lo amplifica, usando, forse, un « bios » di Leone, che è probabilmente fonte comune di tutte le notizie intorno a lui a noi pervenute. Ps. Symeon Mag., Leo Gramm. e Georgius Mon. rappresentano redazioni diverse di una stessa cronica, quella appunto di Simeone Magistro e Logoteta, che a noi è giunta in una moltitudine di manoscritti contenenti tutti redazioni diverse. Cfr. da ultimo, A. P. Každan, « Iz istorii vizantijskoj hronografii, 1. Hronika Simeona Logofeta » (A proposito della cronografia bizantina, 1. La cronica di Simeone Logoteta), in *Vizantijskij Vremennik*, 15 (1959), pp. 125-39. Da Theoph. Cont. dipendono quasi « ad verbum » Cedreno e Zonara.

[2] L'epigramma edito da J. F. Boissonade, *Anecdota graeca*, II, Paris 1830, ristampa Hildesheim 1962, p. 470, che dà come luogo di nascita del suo autore la tessalica Hypata è stato erroneamente attribuito a Leone il Filosofo. Sembra invece che si tratti di Leone Choirosphaktes, come ha dimostrato G. Kolias, *Léon Choirosphaktès, magistre, proconsul et patrice* [Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 31], Atene 1939, p. 16, n. 3.

[3] Cedreno, che segue l'esposizione di Theoph. Cont. « verbatim », a questo punto aggiunge il nome del dotto maestro di Leone, Michele Psello, non altrimenti noto. Cfr. K. Krumbacher, *Geschichte der byz. Litteratur*, München 1897 [2], p. 433.

poterli studiare piú intensamente [1]. Raggiunto il vertice del sapere, tornò nella capitale e viveva oscuramente « gettando i semi delle scienze negli intelletti di coloro che avevan voglia di apprendere »: teneva, cioè, un insegnamento privato. Fino a quando una singolare ventura non rivelò la sua presenza nella capitale all'imperatore Teofilo: uno dei suoi allievi, catturato dagli Arabi, giunse al cospetto del califfo Ma'mūn, che allora si dedicava « alle scienze elleniche, e particolarmente alla geometria », e gli diede prova delle sue profonde conoscenze dei « canoni euclidei ». Avendo Ma'mūn saputo che quella scienza egli aveva appresa da Leone, il quale viveva, ignoto, una vita grama a Costantinopoli, per il tramite del discepolo, inviò una lettera al maestro, invitandolo a venire a insegnare presso gli Arabi e promettendogli grandi onori e ricchezze. Ma Leone non osò passare al nemico: informò dell'offerta il logoteta Teoctisto, il quale a sua volta attirò l'attenzione dell'imperatore Teofilo sullo scienziato. Cosí Leone venne invitato a entrare nell'insegnamento pubblico che si svolgeva allora nella chiesa dei Santi Quaranta Martiri [2].

È questa la prima notizia che abbiamo di una ripresa dell'insegnamento superiore a Costantinopoli, dopo la crisi del primo periodo iconoclastico [3], e da essa si potrebbe dedurre

---

[1] Il luogo di Theoph. Cont., p. 192, ll. 7-10, che ho tradotto nel testo, va citato: « τῇ χέρσῳ ταύτης περινοστῶν καὶ μοναστήρια καταλαμβάνων καὶ τὰς ἀποκειμένας βίβλους ἀνερευνῶν τε καὶ πορiζόμενος, καὶ πρὸς τὰς κορυφὰς τῶν ὀρέων σπουδαιότερον ταύτας ἐμμελετῶν ». Credo che non si possa rendere meglio l'ansiosa ricerca di libri e l'amore allo studio di un umanista.

[2] O al palazzo della Magnaura, secondo le redazioni che si rifanno a Simeone Logoteta. Sulla scuola dei Santi Quaranta Martiri e sulla sua attività anche nei secoli successivi, vedi: G. Schirò, « La schedografia a Bisanzio nei sec. XI-XII e la scuola dei SS. XL Martiri », in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, 3 (1949), pp. 11-29, spec. 17 sgg.

[3] La crisi dell'insegnamento superiore, nel primo periodo iconoclastico è attribuita dalle fonti a Leone III, l'iniziatore della lotta contro le immagini: Teofane Confessore, nella *Chronographia* (I, p. 405 ed. C. de Boor), afferma che egli « estinse la scuola e il pio insegnamento che si era mantenuto dai tempi del santo Costantino il grande fino ad ora »; Giorgio Monaco (II, p. 472 ed. De Boor), seguito da altre fonti che ne dipendono, asserisce addirittura che Leone, non essendo riuscito a portare dalla sua parte i professori della scuola, l'avrebbe incendiata con i professori e con la biblioteca. L. Bréhier, « La légende de Léon l'Isau-

che l'imperatore Teofilo, sotto l'influsso della contemporanea cultura araba ellenizzante, e per suggerimento del fedele logoteta Teoctisto, che in tutto questo periodo svolge il compito di un illuminato mecenate, abbia voluto dare all'Università della capitale, da tempo languente, un nuovo riassetto che la rendesse idonea ai nuovi compiti, che imponeva il rinnovamento culturale già in atto fin dal principio del secolo, e anche la polemica iconoclastica, che si svolgeva ad alto livello speculativo sotto la spinta degli studiti. L'accentramento di libri nella capitale, la traslitterazione, il prestigio stesso dell'impero di fronte alla scienza araba, la necessità di opporre una valida cultura laica a quella monastica richiedevano la formazione di studiosi all'altezza dei nuovi compiti: soltanto un insegnamento ufficiale organizzato nell'Università imperiale poteva far fronte a queste esigenze.

La « chiamata » di Leone all'Università dei Santi Quaranta Martiri dovette avvenire intorno agli anni 829-33, dopo, cioè, l'ascesa al trono di Teofilo (829) e prima della morte di Ma'mūn (7 agosto 833), forse, piú precisamente, dopo la sconfitta inflitta a Teofilo dagli Arabi al castello di Lu'lu'a (832), nei pressi di Tarso, in Cilicia [1].

---

rien », *Byzantion*, 4 (1927-28), pp. 13-18, e *Le Monde byzantin*, III: *La civilisation byzantine*, Paris 1950, pp. 462 sgg., ha fatto giustizia di questa leggenda, fabbricata da uno zelante iconodulo; la crisi dell'insegnamento superiore fu quasi certamente dovuta a ragioni di forza maggiore, alla situazione di difficoltà interne ed esterne dell'impero. Sull'insegnamento universitario a Bizanzio son da vedere soprattutto: F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter* [Byzantinisches Archiv, 8], Leipzig 1926 (e la rec. di H. Grégoire, *Byzantion*, 4, 1927-28, pp. 771-78); L. Bréhier, « Notes sur l'histoire de l'enseignement supérieur à Constantinople », in *Byzantion*, 3 (1926), pp. 73-94; 4 (1927-28), pp. 13-18; « L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance », in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 21 (1941), pp. 34-69; F. Dvornik, « La carrière universitaire de Constantin le Philosophe », in *Byzantinoslavica*, 3 (1931), pp. 59-67; « Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale », in *Analecta Bollandiana*, 69 (1950), pp. 108-25; contro Dvornik: H.-G. Beck, « Bildung und Theologie im frühmittelalterlichen Byzanz », in *Polychronion, Festschrift Franz Dölger* (Heidelberg 1966), pp. 69-81, ritiene che una scuola patriarcale universitaria o « Accademia » a Bizanzio non ci sia stata prima dell'XI secolo e che non sia mai esistito un insegnamento superiore organizzato di teologia.

[1] Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, cit., pp. 117-18.

Leone continuò il suo insegnamento fino a quando non fu elevato al soglio arcivescovile di Tessalonica, nell'840, molto probabilmente per volontà dello zio Giovanni il Grammatico, allora patriarca. Ma nell'842 moriva Teofilo e con la sua morte si chiudeva il secondo periodo iconoclastico. L'anno dopo, la restaurazione delle immagini portava alla deposizione sia del patriarca Giovanni, sia dell'arcivescovo Leone. Teoctisto perseguí abilmente una politica di pacificazione religiosa, scegliendo come patriarca un amico di Teofilo e della dinastia, il siciliano Metodio (843-47), di spiriti concilianti. Nella politica culturale non vi fu cesura. Leone riprese il suo insegnamento universitario nella capitale, probabilmente in posizione di preminenza su piú giovani colleghi, tra cui Fozio, che furono assunti dopo la fine della lotta iconoclastica. E par certo che proprio Teoctisto abbia provveduto ancora una volta alla riorganizzazione dell'insegnamento superiore, secondo il nuovo corso politico-religioso, che non fu certo intollerante. Leone e Fozio dovettero essere colleghi negli anni dall'843 sino all'850-51, allorquando Teoctisto pensò che l'opera di Fozio potesse essere piú utile alla politica che alla cultura, e lo nominò capo della cancelleria imperiale.

Sull'insegnamento di Leone e di Fozio nell'Università di Costantinopoli in questi anni, abbiamo una preziosa testimonianza nella *Vita Constantini Philosophi*, in paleoslavo, in cui si dice che il futuro apostolo degli Slavi, per interessamento di Teoctisto, frequentò l'Università della capitale e « studiò Omero e la geometria e anche, presso Leone e Fozio, la dialettica e le altre discipline filosofiche. Inoltre imparò retorica, aritmetica, astronomia, musica e le altre arti elleniche » [1].

---

[1] Cfr. F. Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* [*Byzantinoslavica*, Supplementa 1], Praga 1933 (ristampa con rilevanti aggiunte e correzioni nell'Introduzione [pp. XI-XXXVIII], Hattiesburg 1969), pp. 43-44 e chap. 4 *Vita*, p. 352; edizioni della *Vita*: F. Grivec-F. Tomšić, *Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes* [Radovi Staroslavenskog Instituta, Kn. 4], Zagreb 1960 (testo slavonico a c. di Tomšić; testo latino a c. di Grivec), pp. 83 (95) sg.; 169-70; A. Vaillant, *Textes vieux-slaves*. I: *Textes et glossaire* (*Vita C.*, pp. 1-40); II: *Traductions et notes* (pp. 1-33), [Textes publiés par l'Institut d'Études slaves 8], Paris 1968; v. anche: *La carrière universitaire de Constantin...*, cit., p. 63; « The Patriarch Photius in the Light of recent Research », *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, III, 2, pp. 4 sgg. e n. 23; J. Dujčev, « Costantino filosofo nella storia

La nomina di Fozio a capo della cancelleria imperiale portò in sua sostituzione, accanto a Leone, nell'insegnamento, il loro comune allievo Costantino, che, oltre alla preparazione retorica, scientifica e filosofica, datagli dai maestri, doveva poi mostrare eccezionali doti di linguista creando l'alfabeto degli Slavi. L'assassinio di Teoctisto (856) e la successione di Bardas non dovettero portare nessun cambiamento di rilievo nella vita accademica di Leone e, in generale, nella politica culturale.

Nell'863, probabilmente per suggestione di Leone e di Fozio, Bardas, assunto il titolo di Cesare e avendo in mano tutta la politica dell'impero, mentre era ufficialmente sul trono il depravato nipote Michele III, compiva una nuova riorganizzazione dell'Università imperiale, concentrando tutti gli insegnamenti nel palazzo della Magnaura [1]. Ci dà tale notizia il Continuatore di Teofane, appunto nell'introdurre l'« excursus » biografico su Leone:

τότε δὲ τῆς ἔξω σοφίας ἐπιμεληθεὶς (καὶ γὰρ ἦν τῷ τοσούτῳ χρόνῳ παραρρυεῖσα καὶ πρὸς τὸ μηδὲν ὅλως κεχωρηκυῖα τῇ τῶν κρατησάντων ἀγροικίᾳ καὶ ἀμαθίᾳ) καὶ διατριβὰς τῶν μαθηματικῶν κατὰ Μαγναύραν ποιήσας αὖθις ἀκμάζειν καὶ ἀνηβᾶν ταύτην ἐσπούδαζέ τε καὶ περιφιλοτίμητο [2].

---

della letteratura bizantina », in *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver*, Firenze 1962, pp. 205 sgg. Il testo della *Vita* slava di Costantino, oltre a darci, unica fonte, la precisa notizia dell'insegnamento ufficiale di Fozio nell'Università di Costantinopoli e del ritorno di Leone al suo magistero dopo la restaurazione delle immagini, ci informa, con una certa approssimazione, del piano di studi.

[1] Fuchs, *Die höheren Schulen*..., cit., pp. 18-19; Bréhier, *La civilisation byzantine*, cit., pp. 466-67.

[2] Theoph. Cont., p. 185, ll. 2-8 ripreso da Cedreno II, p. 165, ll. 18-23 - p. 166, ll. 1-2, e da Zonara III, p. 399, ll. 8-14 - p. 400, ll. 1-2. Il testo del Continuatore di Teofane è di singolare importanza non soltanto per la testimonianza che offre sulla riforma universitaria di Bardas, ma soprattutto perché testimonia la coscienza che il cronista (e anche la sua fonte) ha della « rinascita » avvenuta a Bizanzio dopo i « dark Ages »: i verbi « ἀκμάζειν » e « ἀνηβᾶν » (e soprattutto quest'ultimo) esprimono con estrema evidenza tale coscienza; e lo stacco della nuova età dalla precedente di « ἀγροικία » e di « ἀμαθία » viene categoricamente affermato. È questa una precisa testimonianza che contrasta con la recisa asserzione del Pasquali, *Medioevo bizantino*, cit., pp. 357-58, secondo cui Bizanzio « non ha mai avuto nemmeno una volta un momento di stacco dal passato immediato ».

Da essa si rileva che la riforma riguardò essenzialmente la scienza profana (« ἡ ἔξω σοφία ») che la rusticità e l'ignoranza degli imperatori precedenti (gli iconoclasti) avevano mandato in rovina. Bardas la fece rifiorire e rinascere (« ἀκμάζειν καὶ ἀνηβᾶν »), e questa fu la sua impresa piú bella e famosa (« καὶ τοῦτο τῶν ἔργων αὐτοῦ κάλλιστόν τε καὶ περιβόητον »). A capo dell'Università rinnovata fu, appunto, posto « il grande Leone il Filosofo », cui fu anche affidato l'insegnamento della filosofia. Altri insegnamenti furono affidati a suoi allievi: a Teodoro fu assegnata la cattedra di geometria, a Teodegio, quella di astronomia, a Cometa, quella di grammatica della lingua greca [1].

Leone continuò la sua carriera universitaria anche dopo gli

. Questo allargamento dell'organico dell'Università di Costantinopoli viene generalmente fatto coincidere con la riorganizzazione di Bardas, dell'863 (Fuchs, *Die höheren Schulen*..., cit., p. 19; Bréhier, *La civilisation byzantine*, cit., pp. 466-67; Irigoin, *Survie et renouveau*..., cit., p. 292; Vogel, *Byzantine Science*, cit., p. 270, ecc.). Ma una lettura piú attenta del Continuatore di Teofane (p. 192, ll. 14-20) fa pensare che tale riordinamento sia avvenuto, in seguito alla restaurazione delle immagini, al tempo di Teoctisto, e precisamente dopo la deposizione di Leone dal trono arcivescovile e la conseguente riassunzione in servizio nell'Università. Allora appunto, nell'843, Leone avrebbe assunto il « rettorato » dell'Università della Magnaura e avrebbe avuti assegnati i tre colleghi: « καὶ νῦν δὲ ἐπεὶ μετὰ τρεῖς χρόνους (τοσοῦτος δὲ ὁ τῆς τοῦ θρόνου ἀντιλήψεως χρόνος) ἐκ τῆς καθαιρέσεως αὖθις ἐσχόλαζεν, τῆς κατὰ τὴν Μαγναύραν μὲν οὗτος ἦρχε φιλοσόφου σχολῆς κτλ. ». Cfr. Cedren. II, p. 171, ll. 3-8, in cui si indicano come sincroni della riorganizzazione dell'Università gli stessi dati cronologici del Continuatore di Teofane (fine della iconoclastia, deposizione di Giovanni e di Leone), ma tuttavia essa viene attribuita a Bardas. Col Continuatore di Teofane concorda Genesio, p. 98, il quale aggiunge che l'insegnamento era impartito « gratuitamente » (« προῖκα ») a tutti quelli che volevano apprendere filosofia, geometria, astronomia e grammatica, e nel momento in cui scrive, verso la metà del X secolo (tra il 944 e il 959), afferma che l'istituzione di Bardas è sempre piú fiorente e costituisce per lui titolo di fama (« ὥστε τοῦ λόγου τὰ σπέρματα ἔκτοτε καὶ μέχρι τῆς δεῦρο διαυξηθέντα ἐπὶ πλέον τελεσφορεῖν εἰς ἐκείνου μνήμην ἀνάγραπτον »). Sui colleghi, che probabilmente furono cooptati dallo stesso Leone, nulla sappiamo dei primi due (Teodoro e Teodegio), mentre del terzo, Cometa, ci dànno notizie preziose parecchi epigrammi dell'*Antologia Palatina*, che lo indicano come studioso di Omero, sia dell'*Iliade* sia dell'*Odissea* (XV, 36), e quasi certamente autore di una traslitterazione in minuscola dei due poemi da manoscritti in onciale (XV, 37, 38; quest'ultimo epigramma è certamente dello stesso Cometa). Cfr. anche R. Aubreton, « La Translitération d'Homère », in *Byzantion*, 39 (1969), pp. 13-34.

assassinî di Bardas (865) e di Michele III (867). Uno dei tanti aneddoti riferiti intorno a lui dalle fonti narra come nel terzo anno del regno di Basilio (869), durante un terremoto durato quaranta giorni e quaranta notti, Leone consigliasse i fedeli riuniti nella chiesa della Theotokos, detta Sigma, di uscire, prevedendone il crollo. Essi non gli diedero ascolto e tutti perirono sotto le macerie cantando le lodi del Signore. Il filosofo si salvò appoggiandosi alla colonna che sosteneva un arco[1]. Questo, come altri aneddoti pittoreschi riportati dalle fonti, testimonia la grande ammirazione dei contemporanei per Leone e, inoltre, la sua capacità di applicazione pratica della scienza.

L'*Antologia Palatina* gli attribuisce l'appellativo di « ἕλλην », cioè di « pagano », riportando un suo epigramma di tredici esametri (XV, 12) pieni di reminiscenze omeriche dell'*Odissea* (ι, 94-97 e κ, 304-306). Un suo allievo, dopo la sua morte, gli rivolge uno strano « epitafio » in trentadue distici elegiaci. In esso lo si accusa di essersi dedicato alla cultura profana (« θύραθεν σοφία ») avendo abbandonato la fede dei cristiani e rinnegato la « illuminante Trinità » (allusione alla sua adesione all'iconoclastia), per « adorare, stolto, un'innumerevole turba di dei ». Per cui Cristo lo ha punito per aver schernito il vero Dio, per la sua apostasia: ché egli riconosceva come Dio Zeus, « concubino di Era e smodato amatore di vergini ». Vada pure a finire « nelle tenebrose dimore di Ade » con la sua scienza e la sua empietà, là dove sono Crisippo e Socrate, Proclo e Platone, Aristotele ed Epicuro, Euclide e l'astronomo Tolemeo e insieme Omero, Esiodo e Arato. L'imprecazione, o piuttosto l'augurio, è la miglior testimonianza dell'« umanesimo » di Leone e del suo

[1] Ps. Symeon Mag., p. 688; Leo Grammat., p. 254; Georg. Mon., p. 840. L'aneddoto è uno dei tanti riportati dalle fonti intorno a Leone. Altri aneddoti riferiscono che a Tessalonica, durante il suo arcivescovato, con l'aiuto delle sue conoscenze astronomiche scongiurò una carestia (Theoph. Cont., p. 191); che avrebbe consigliato Bardas in anticipo di sottrarsi alle insidie di Basilio il Macedone (Ps. Symeon Mag., p. 676); che avrebbe inventato per Michele III un sistema telegrafico per comunicare dalla frontiera araba di Cilicia con la capitale (Ps. Symeon Mag., pp. 681-82). Il lungo « excursus » biografico contenuto nel Continuatore di Teofane e la presenza nelle fonti di tanti aneddoti, come ho già accennato, mi fan pensare all'esistenza di un « bios » di Leone, costruito sulla tipologia del « bios » ellenistico, che agli aneddoti, come è noto, faceva larga parte.

gusto aperto a tutte le voci dell'Ellade antica; e forse la sua realizzazione non sarebbe dispiaciuta al grande filosofo, che si sarebbe trovato certamente a suo agio anche nella dimora dell'Ade tra cotanto antico senno, in una corona di antichi filosofi, scienziati e poeti. L'autore dei versi, certo non grande poeta ma abile e dotto versificatore, chiude l'elegia con una « σφραγίς »: « Ecco quel che Costantino, che dalla tua Calliope ha succhiato buon latte, ha cantato con arte; egli che indagando i misteri del suo cuore [di Leone] tardi ha conosciuto la malvagità che vi albergava ».

Chi sia questo Costantino, che il titolo dell'« epitafio » qualifica come « filosofo » è difficile stabilire né forse è assolutamente necessario. Egli stesso si qualifica come allievo del grande Leone e dimostra coi suoi versi di aver tratto frutto dalla scuola del maestro. La sua voce discorde e ingrata non dovette incontrare il plauso degli ammiratori del suo maestro, che dovevano essere molti, ed egli fu costretto ad aggiungere al suo « epitafio » un'« apologia » di settanta dodecasillabi giambici, in cui si scaglia contro i suoi avversari, che qualifica « Ἕλληνες », cioè « pagani » e che — aggiunge — infuriano contro di lui come i « Telchini » callimachei. Egli si proclama « parricida di un maestro empio » e nell'ardore ispiratogli dalla giustizia del Cristo, Dio Logos, unica fonte di verità, lancia un'invettiva contro i cultori dell'« Ellenismo », che vengono associati agli eretici, creatori di scismi nel seno della Chiesa: « Periscano quelli che rinnegano la divinità, diventin folli quelli che partecipano alla follia di Mani, vadano in rovina quelli che adorano gli dei degli Elleni, dei asserviti all'amore e alla passione, dei feriti da miseri mortali, dei adulteri e dee prostitute, dee che si accoppiano a bovari, dei zoppi e dee strabiche. Cadano quelli che non adorano saggiamente Dio inteso in tre persone, celebrato in una natura sola, periscano coloro che non venerano con timore la carne del Dio Logos, con tutta la loro anima. Cristo sopprima la bestemmia [i blasfemi]; il Salvatore distrugga tutte le eresie, Cristo disperda anche ogni danno degli scismi e la malvagità dell'invidia; il Salvatore annienti coloro che per amor di gloria dividono la Chiesa in fazioni »[1].

[1] Questi componimenti (insieme con un epigramma di due distici e un altro breve di dodici dodecasillabi) sono tramandati dal *Vatic. graec.* 915

Dell'umanista, spiccatissimo egli ebbe l'amore per i libri. Abbiamo già accennato alle sue peregrinazioni alla ricerca di vecchi codici nei monasteri, di cui ci parla il Continuatore di

---

e furono pubblicati per la prima volta da P. Matranga, *Anecdota Graeca*, II, Roma 1850, pp. 555-59, e riprodotti in PG 107, cc. LXI-LXIV (epitafio); 660-61 (apologia, attribuita stranamente all'imperatore Leone VI [886-912], denominato anche lui « σοφός » o « φιλόσοφος », e spesso confuso nella tradizione con Leone il Filosofo: cfr. C. Mango, « The Legend of Leo the Wise », in *Zbornik radova Vizantološkog instituta*, 6, Beograd 1960, pp. 59-94). Una nuova edizione, con traduzione italiana, ne dà ora Maria D. Spadaro, « Sulle composizioni di Costantino il Filosofo del Vaticano 915 », in *Siculorum Gymnasium*, n. s. 24 (1971), pp. 198-205 (precedono uno studio e delle note critiche, pp. 175-97). Il codice *Vatic. graec.* 915 attribuisce nelle « inscriptiones » l'« epitafio » a un « Costantino Filosofo », l'« apologia » a Leone Filosofo. Ma, come ha bene intuito S. G. Mercati, « Intorno all'autore del carme Εἰς τὰ ἐν Πυθίοις θερμά (Leone Magistro Choirosphaktes) », in *Rivista degli Studi Orientali*, 10 (1923-25), pp. 212-48, precisamente p. 235 n. 1 (= *Collectanea Byzantina*, I, Bari 1971, pp. 271-309, p. 296 n. 29) (già prima Bury, *Eastern Rom. Empire*, p. 441, n. 1), l'attribuzione dell'apologia a Leone dipende da una svista del copista che ha dato come titolo al componimento: Ἀπολογία Λέοντος φιλοσόφου καθ'ἣν Χριστὸν μεν σέβει, τὰ Ἑλλήνων δὲ φαυλίζει, facendo certamente cadere qualcosa come (Κωνσταντίνου κατὰ) tra ἀπολογία e Λέοντος. Il titolo quindi va restituito: Ἀπολογία ⟨Κωνσταντίνου κατὰ⟩ Λέοντος φιλοσόφου... I due componimenti sono quindi certamente di un unico autore (e cosí anche l'epigramma e i giambi che seguono: « αὐτοῦ » e « τούτου » dei titoli del manoscritto si riferiscono all'autore del testo dell'« apologia », che è appunto Costantino). Cfr. anche R. Anastasi, « Costantino Siculo e Leone il Filosofo », in *Syculorum Gymnasium*, n. s. 16 (1963), pp. 84 sgg. La ormai « vexata quaestio » della identificazione dell'autore con qualcuno dei Costantini noti dalla storia culturale di questa età mi pare di assai difficile soluzione. L'attribuzione a Costantino Siculo, già affermata dal Krumbacher (*Gesch. Byz. Litt.*², p. 713) e ripresa da ultimo dal Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., pp. 172 sgg., non mi pare abbia seria consistenza: troppo poco sappiamo di tal personaggio. In ogni caso le due anacreontiche, che di lui ci sono pervenute (Matranga, *Anecdota Graeca*, II, Roma 1850, pp. 689-98), e anche un epigramma dell'*Anth. Pal.* XV, 13, fanno seguire il suo nome dall'epiteto di origine, « siciliano », ciò che non accade nei componimenti di cui ci stiamo occupando. Contro l'attribuzione a Costantino-Cirillo, l'apostolo degli Slavi, si frappongono difficoltà cronologiche difficilmente superabili. L'apologia, al v. 14, parla di Leone come morto (« ἐκλιπόντος τὸν βίον »). Ora, noi sappiamo che la sua morte è sicuramente posteriore al grande terremoto che ebbe inizio nel gennaio 869 e durò quaranta giorni, mentre Costantino-Cirillo, per concorde testimonianza di varie fonti, morí il 14 febbraio 869. Non è possibile quindi attribuire all'« Apostolo degli Slavi » i componimenti, specialmente il secondo, che sembrerebbe scritto dopo un certo tempo dalla morte di Leone. Le argomentazioni in favore dell'attribuzione a Costantino-Cirillo dell'articolo

citato della Spadaro, quantunque intelligenti, restano indiziarie, e quindi non decisive, come del resto riconosce l'autrice stessa (pp. 190 sgg.). Altre ipotesi, come quella proposta da G. Downey, « Constantine the Rodian: his Life and Writings », in *Late classical and mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend jr.*, Princeton 1955, pp. 212-21, spec. 214, n. 9 che si potrebbe trattare di Costantino Rodio (vissuto fra l'870 circa e il 931), o come quella della Lipšic, *Očerki*..., cit., pp. 136-37, che ritiene oggetto dell'attacco dei componimenti di Costantino non Leone il Filosofo ma Leone Choirosphaktes, mi sembrano da scartare del tutto. Il Leone cui si rivolgono gli strali dello scolaro « convertito » a un fanatismo intollerante contro l'« Ellenismo » non può essere che il grande « umanista » del IX secolo. Chi sia lo scolaro mi par difficile precisare, almeno sul fondamento dei dati di cui disponiamo, e considerando che il nome Costantino a Bizanzio era comunissimo, e anche il titolo di « Filosofo » non veniva dato con parsimonia: cfr. F. Doelger, *Zur Bedeutung von* φιλόσοφος *und* φιλοσοφία *in byzantinischer Zeit*, in *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt 1964, pp. 197-208 (stampato già nel 1940), che contiene molte testimonianze di tutto il periodo bizantino. Tenderei a vedere nell'autore dei componimenti esaminati uno dei tanti allievi di Leone, che fu vittima di una crisi di coscienza per cui probabilmente da un eccesso di amore per la scienza profana passò ad un altro di segno contrario per la fede cristiana, intesa con la mentalità monastica del tempo: una vittima di un'età di transizione.
Notevole importanza mi pare abbia anche l'epigramma di due distici tramandato anch'esso dal *Vatic. graec.* 915 (Matranga, *Anecdota Graeca*, II, cit., p. 553; Spadaro, art. cit., p. 202), che ritengo ormai dimostrato inconfutabilmente essere dello stesso Costantino, autore dell'« epitafio » e dell'« apologia »:

Ἔρρε μοι, ὦ τριτάλαινα Πολύμνια, ἔρρετε Μοῦσαι,
Αὐτὰρ ἐγὼν ἄπο νῦν ῥητορικῆς ἔραμαι·
Φώτιον ἀρχιερῆα γεροντοδιδάσκαλον εὑρὼν,
Ὅς με γάλακτι ἔθρεψε θείων ναμάτων.

A prescindere dalle difficoltà di interpretazione (« γεροντοδιδάσκαλον ») e di restituzione del testo (v. 4), io ritengo che esso dimostri chiaramente che l'autore ha avuto come maestri sia Leone sia Fozio: è una prova ulteriore dell'attività didattica ufficiale di Fozio (conferma quindi della *Vita* paleoslava di Costantino-Cirillo, vedi *infra*), recisamente negata dal Lemerle, *Le premier humanisme*, cit., pp. 163-64, 183-84, 203. L'epiteto « ἀρχιερεύς » associato al nome di Fozio, non significa necessariamente che l'insegnamento, che convertí Costantino dall'« umanesimo » allo zelo intollerante per la dottrina cristiana, debba coincidere con il periodo del patriarcato di Fozio, ma solo che l'epigramma è stato scritto quando Fozio era ormai patriarca. Se posso ammettere che l'affermazione dell'epigramma non è « prova » decisiva, tuttavia l'associazione che anche questi componimenti presentano dei nomi di Leone e di Fozio, come « maestri », cosí come avviene nella *Vita* di Costantino-Cirillo, deve indurre a meditare e a non escludere con tanta sicurezza un periodo di insegnamento pubblico di Fozio accanto a Leone. Credo peraltro difficile che l'attività « seminariale » chiaramente descritta nella lettera al papa Nicolò I (vedi *infra*), che certamente si svolgeva « privatamente » nella casa di Fozio tra una cerchia non

Teofane [1]. Ma una serie di testimonianze ci permettono di ri-
costruire, almeno in parte, la sua biblioteca. Vari epigrammi
dell'*Antologia Palatina* possono essere considerati degli ex-li-
bris o dei colofoni di codici a lui appartenuti: il *Trattato sulle*
sezioni coniche di Apollonio di Perga (*Anth. Pal.* IX, 578);
il *Libro di Meccanica* (perduto) di Cirino e Marcello (IX, 200);
l'*Introduzione all'Astronomia* di Paolo di Alessandria (IX,
201), un'opera astronomica di Teone di Alessandria e una
geometrica di Proclo contenute in un manoscritto unico (IX,
202) e forse anche Tucidide (IX, 583) [2]. Abbiamo già ri-
cordato il magnifico Tolemeo della Vaticana (*Vaticanus*
graec. 1594), che porta il suo marchio di proprietà: « τοῦ
ἀστρονομικωτάτου Λέοντος ἡ βίβλος ». Altri manoscritti
piú recenti son copie di codici appartenuti a Leone: cosí il
Laurentianus XXVIII, 4, del XIII secolo, è copia di un codice
di Archimede perduto, poiché alla fine del *De quadratura*
parabolae si legge il nome di Leone con l'appellativo di
« geometra »; nel *Bodleianus d'Orville* 301 (già Auct. X, 1
infr. 2, 30), l'Euclide copiato per Areta nell'888, la defini-
zione quinta del VI libro degli *Elementi* ha un commentario
che porta il titolo: « ὑπόμνημα σχολικὸν εἰς τὰς τῶν
λόγων σύνθεσίν τε καὶ ἀφαίρεσιν Λέοντος » (appunto di
scuola sull'addizione e la sottrazione delle frazioni, di Leone);
nel *Laurentianus* XXVIII, 34, dell'XI secolo, f. 83v, si legge:

---

molto ristretta di « allievi » di vari gradi, quando egli era ormai « pro-
tasekretis », come ammette anche il Lemerle (pp. 197 sgg.), possa non
avere dei precedenti didattici ufficiali: Fozio si era fatta fama di grande
maestro quando aveva tenuto un insegnamento ufficiale nell'« Uni-
versità » imperiale. Lasciato il posto per un incarico politico di piú
alto prestigio, continuò l'insegnamento privatamente. Questa ipotesi mi
pare piú che verisimile.

[1] Vedi *supra*, p. 329, n. 1.

[2] Cfr. Hemmerdinger, *Essai sur l'histoire du texte de Thucydide*, cit.,
p. 37. L'epigramma IX, 203, attribuito dalla tradizione dubitativamente
a Fozio o a Leone, è difficile che sia di Fozio, per il giudizio favorevole
che dà del romanzo di Achille Tatio, in antitesi con quello severo
espresso nella *Biblioteca* (codd. 87, 94). Se fosse di Leone, offrirebbe
una testimonianza non soltanto della sua ampiezza di interessi, ma so-
prattutto della sua larghezza di vedute. Mette infatti in evidenza, quasi
in polemica col giudizio foziano, non tanto le oscenità che costituiscono
« τὴν πάρεργον τῆς γραφῆς... θέαν » (l'ornamento accessorio della sto-
ria), quanto la virtú degli eroi che giungono, dopo varie prove, saggiamente
(« ἐμφρόνως ») alla conclusione matrimoniale.

« Σχόλια Λέοντος φιλοσόφου εἰς τὴν ὡριμαίαν » (note di
Leone il filosofo sul calcolo astrologico dell'« ὡριμαία »,
l'« ascendente », la cui emergenza all'orizzonte nel momento
della nascita consente di formulare l'oroscopo). Queste testi-
monianze si riferiscono alla biblioteca matematica e scientifica
di Leone [1].

Minori ragguagli si hanno sulla sua biblioteca filosofica.
Un epigramma dell'*Antologia Palatina* (IX, 214) ci testimonia
la sua ammirazione per l'*Isagoge* di Porfirio. Ma particolare
oggetto del suo amore e del suo studio dovette essere Platone,
il filosofo che non incontrò le simpatie di Fozio, che gli prefe-
riva Aristotele. Leone era riuscito a superare l'aristotelismo
formale della sua età precorrendo Psello. Il manoscritto piú
antico di Platone, il *Parisinus graec.* 1807 (A) (in onciale), ci
dà notizia di una recensione delle *Leggi* condotta da Leone
fino al V libro (743 b), come attesta la nota appostavi in minu-
scolo da una mano del X secolo: « τέλος τῶν διορθωθέντων
ὑπὸ τοῦ μεγάλου Λέοντος » (fine della recensione del grande
Leone) [2]. Eguale nota con la variante « τοῦ φιλοσόφου Λέοντος »
è apposta allo stesso luogo platonico delle *Leggi* anche nel
Vatic. graec. 1 (O), copiato per Areta di Cesarea da Giovanni
il Calligrafo. Cosí anche il *Vatic. graec.* 1031 (del XIII secolo),
sempre accanto allo stesso luogo delle *Leggi*, ha una nota di
una mano del XIV secolo che afferma: « μέχρις ὧδε ὑπὸ τοῦ
φιλοσόφου διωρθώθη Λέοντος » [3].

Leone fu dunque un ricercatore appassionato di codici,
particolarmente di matematica e di filosofia, dei quali certa-
mente curò la trascrizione nella nuova scrittura, risuscitando
una notevole parte della scienza e della filosofia antica, che
per lungo tempo era rimasta negletta, e trasmettendola ai
posteri. Ma egli ebbe anche familiarità con gli antichi poeti,

---

[1] Cfr. Hemmerdinger, ibid., pp. 36-37. Ben a diritto viene attribuito a
Leone, accanto all'appellativo di « filosofo », quello di « matematico ».
Il Vogel, *Byzantine Science*, cit., p. 265, dice di lui: « *without Leo, the*
revival of mathematical studies in the West based on Greek texts is
well-nigh inconceivable ».

[2] Cfr. Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique*..., cit., p. 293.
Alla nota 42 della stessa p., l'Irigoin mette in dubbio l'attribuzione a
Leone della Σύνοψις ἰατρικῆς tràdita dal *Parisinus suppl. gr.* 446, del
X secolo.

[3] Cfr. H. Rabe, « Die Platon-Handschrift Ω », in *Rhein. Museum*, N. F.
63 (1908), pp. 235-38.

che imitò con certa eleganza e con gusto di umanista, come dimostrano i suoi versi e l'accusa del suo allievo Costantino, il quale dice appunto di aver appreso da lui l'arte di Calliope (« ὁ σῆς γάλα Καλλιοπίης / καλὸν ἀμελξάμενος »). Con Leone si riprende in pieno la tradizione tardo-antica che a Bizanzio non subirà piú tramonti. E il suo insegnamento, che dovette durare per circa un quarantennio e che spaziò per tutti i campi della scienza profana[1], educò all'amore per l'antico uno stuolo di allievi che continuò la sua opera nelle varie branche del sapere.

Abbiamo fin qui cercato di comporre, con tutti gli elementi che le fonti ci offrono, un quadro della cultura bizantina nella prima metà del IX secolo. Sullo sfondo di esso potrà trovare miglior prospettiva la figura di primissimo piano che domina nella storia politica, culturale ed ecclesiastica di tale secolo: il grande patriarca Fozio[2]. Il quale non appare, cosí, come una creazione demiurgica « ex nihilo », venuta dal cielo in terra a miracol mostrare, senza alcun precedente, ma il frutto maturo di un'epoca storica che gli aveva fornito la sua linfa vitale e un'« humus » adatta. Di lui cercheremo di delineare l'immagine che piú si intona con lo sfondo tracciato, di

---

1 « Μυρία μὲν δεδάηκας ὅσα προγενέστεροι ἄνδρες / Φάντο ποθ'ὑψαγόραι τῆς θύραθεν σοφίης » (PG 107, c. LXI, vv. 1-2). Cosí suona il primo distico dell'accusa di Costantino.

2 Su Fozio, naturalmente, vi è una bibliografia immensa. Mi par qui indispensabile citare, per un orientamento generale e per attingervi eventualmente altre notizie bibliografiche: J. Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel. Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, I-III, Regensburg 1867-69: è l'opera piú esauriente su Fozio, invecchiata, ma ancora non in tutto superata; la voce di K. Ziegler, « Photios » (13), in *RE*, XX (1941), cc. 667-737; G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I, Berlin 1958², pp. 475-77; H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byz. Reich* [Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 2,1: Byzantinisches Handbuch II, 1], München 1959, pp. 520-28. Tra i numerosi scritti di F. Dvornik, che è il piú grande conoscitore vivente di Fozio, si vedano: il fondamentale *The Photian Schism. History and Legend*, London 1948; edizione francese, Paris 1950; la relazione all'XI Congresso bizantino di Monaco già citata: *The Patriarch Photius in the Light of recent Research*, e l'importante saggio d'insieme: « Patriarch Photius, Scholar and Statesman », in *Classical Folia*, 13 (1959), pp. 3-18; 14 (1960), pp. 3-22. Si veda anche: N. B. Tomadakis, s. v. « Φώτιος », in Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, 12 (1968), cc. 21-31. P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit., dedica a Fozio il VII capitolo (pp. 177-204), ma di Fozio vi si parla *passim*.

guardarlo, cioè, sotto il profilo dell'erudito e dell'« umanista »: quello che piú ci interessa come studiosi ed eredi della tradizione ellenica, alimentata e trasmessa fino a noi dalla cultura bizantina, e che costituisce una delle componenti piú vitali ed operanti della nostra civiltà. Lasceremo invece nell'ombra le sue attività di patriarca e di politico, che pure furono decisive per il futuro dell'impero bizantino. Non è, infatti, da dimenticare che Fozio, nella sua qualità di patriarca, pose le fondamenta politiche e dottrinali dello scisma tra cattolicesimo romano e ortodossia, che diverrà definitivo nel 1054; e che egli fu l'iniziatore della espansione religiosa e culturale (e quindi anche politica) di Bizanzio tra i Bulgari e gli Slavi, i quali dell'eredità di Bizanzio ancor vivono.

Ma anche tra i suoi contemporanei Fozio destò stupore e ammirazione proprio come erudito e umanista, persino nei suoi avversari. Se scarsissime sono le notizie su di lui, tranne che per i periodi del suo patriarcato (858-67, 878-86), un suo ritratto ci è giunto tracciato da un contemporaneo, suo avversario, partigiano di Ignazio, Niceta David, cui si deve una *Vita di Ignazio*, che è una delle principali fonti antifoziane e perciò appunto, in questo caso, piú degna di fede: essa, crediamo, rispecchia, nel ritratto di Fozio, l'eco fedele di ciò che i contemporanei pensavano di lui. Ci pare dunque opportuno darne qui il testo: « Ἦν δὲ οὗτος ὁ Φώτιος οὐ τῶν ἀγεννῶν τε καὶ ἀνωνύμων, ἀλλὰ καὶ τῶν εὐγενῶν κατὰ σάρκα, καὶ περιφανῶν, σοφίᾳ τε κοσμικῇ καὶ συνέσει τῶν ἐν τῇ πολιτείᾳ στρεφομένων εὐδοκιμώτατος πάντων ἐνομίζετο. Γραμματικῆς μὲν γὰρ καὶ ποιήσεως, ῥητορικῆς τε καὶ φιλοσοφίας, ναὶ δὴ καὶ ἰατρικῆς, καὶ πάσης ὀλίγου δεῖν ἐπιστήμης τῶν θύραθεν τοσοῦτον αὐτῷ τὸ περιόν, ὡς μὴ μόνον σχεδὸν φάναι τῶν κατὰ τὴν αὐτοῦ γενεὰν πάντων διενεγκεῖν, ἤδη δὲ καὶ πρὸς τοὺς παλαιοὺς αὐτὸν διαμιλλᾶσθαι. Πάντα γὰρ συνέτρεχεν ἐπ' αὐτῷ, ἡ ἐπιτηδειότης τῆς φύσεως, ἡ σπουδή, ὁ πλοῦτος, δι' ὃν καὶ βίβλος ἐπ' αὐτὸν ἔρρει πᾶσα· πλέον δὲ πάντων ὁ τῆς δόξης ἔρως, δι' ὃν αὐτῷ καὶ νύκτες ἄυπνοι περὶ τὴν ἀνάγνωσιν ἐμμελῶς ἐσχολακότι... Ἐπεὶ δὲ καὶ πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν αὐτήν, ὡς μὴ ὤφελεν, ἐπεισελθεῖν ἔδει καὶ τῶν διὰ τοῦτο βιβλίων τῆς ἀναγνώσεως οὐ κατὰ πάρεργον ἐπεμελήθη »[1].

---

1 Nicetas David, *Vita Ignatii*, PG 105 cc. 488-573; in essa il ritratto di Fozio, c. 509 A-B: « Fozio non era di bassa e oscura estrazione, bensí

L'autore della *Vita Ignatii* mette in particolare evidenza l'ampiezza degli orizzonti culturali di Fozio che spazia dalla grammatica alla poesia, dalla retorica alla filosofia e alla medicina, che possiede ogni scienza profana (« σοφία κοσμική· πᾶσα... ἐπιστήμη τῶν θύραθεν ») al punto non solo da superare tutti i contemporanei, ma da poter gareggiare anche con gli antichi [1]. Ma mette in evidenza anche il suo amore per i libri che gli faceva spendere per essi molta parte della sua grande ricchezza (« ὁ πλοῦτος, δι' ὃν καὶ βίβλος ἐπ' αὐτὸν ἔρρει πᾶσα ») e la sua insonne e infaticabile passione per la lettura « νύκτες ἄυπνοι περὶ τὴν ἀνάγνωσιν ἐμμελῶς ἐσχολακώς »).

Queste poche righe illuminano la figura di Fozio forse piú di particolareggiate notizie biografiche, che ci mancano, sulla sua giovinezza studiosa, sulla sua attività di docente, che conosciamo solo dalla testimonianza della vita slava di Costan-

---

di nobile e illustre famiglia ed era ritenuto tra tutti quelli che si dedicavano alla vita pubblica il piú degno di considerazione per scienza e per intelligenza delle cose del mondo. In grammatica e in poesia, in retorica e in filosofia, e persino in medicina, e direi quasi in ogni scienza profana, tale era la sua competenza che non soltanto appariva emergere su tutti i suoi contemporanei, ma anche competere con gli antichi. Tutto infatti si riuniva in lui: le qualità naturali, il suo impegno, la sua ricchezza, mediante la quale tutti i libri affluivano a lui, e soprattutto il desiderio di gloria, per cui dedicava regolarmente alla lettura le sue notti insonni. E poiché, sfortunatamente, egli doveva accedere anche alla Chiesa, si dedicò non superficialmente alla lettura dei libri appropriati ». Col ritratto di Niceta nettamente contrasta quello che di Fozio dà lo Ps. Symeon Mag. (pp. 668 sgg. ed. Bonn), che lo presenta come una creatura diabolica e malvagia, dedita alle scienze « elleniche » piú che a quelle « ecclesiastiche ». Egli avrebbe venduto l'anima a un mago ebreo per averne in cambio tanto sapere, precorrendo cosí il Faust della leggenda. Il cronista è evidentemente un « ignaziano » limitato e malevolo verso Fozio. Ma appunto questo ritratto di Fozio può farci riflettere sulle notizie tramandateci intorno a Giovanni il Grammatico.

[1] Il confronto dei « moderni » con gli « antichi » di cui si ammette la superiorità, rivela nell'autore della *Vita Ignatii* una personalità inconsciamente permeata del « culto degli antichi », che doveva essere diffuso nei contemporanei di Fozio, anche se dell'ambiente monastico avverso alla cultura « ellenica ». Del resto l'ammirazione che traspare per la cultura di Fozio, pur attraverso la riprovazione della sapienza profana (« κοσμική, τῶν θύραθεν »), indica quanta strada tale cultura si era fatta anche negli ambienti ad essa tradizionalmente contrari. Che non si abbia forse da intravedere, nel confronto tra antichi e moderni, una specie di bizantina « querelle des Anciens et des Modernes » che fu del nostro umanesimo? Cfr. Garin, *La cultura del Rinascimento*, cit., pp. 49 sgg.

tino Filosofo [1]; notizie che sarebbero state esteriori e che non avrebbero forse gettata molta luce sulle vicende interiori della vita del dotto: vita generalmente povera di eventi, quanto piú ricca di conquiste intellettuali.

Quanto egli fosse legato a questa vita, quanto egli amasse il suo insegnamento, lo dimostra il rimpianto che esprime nella lettera al papa Nicolò I (858-67), che gli rimproverava la sua elezione al patriarcato. In essa egli manifesta quale sconvolgimento abbia portato nella sua vita tranquilla l'alta carica ecclesiastica che fu costretto ad assumere:

> Sono stato strappato ad una vita pacifica, a una dolce tranquillità; sono stato strappato anche alla gloria [...], sono stato strappato alla dolce quiete e a quella pura e dolcissima consuetudine con coloro che mi stavano vicini [...]. Gli amici amavano me piú dei loro parenti [...]. La mia fama di studioso tra quelli che mi stavan vicini traeva anche gli sconosciuti a un amore divino e a un vincolo di amicizia [...]. E come posso ricordare queste cose senza lacrime? Ché, pur rimanendo in casa, mi circondava un gradito godimento, quando vedevo il lavoro dei miei allievi, lo zelo di quelli che facevan domande, la sollecitudine di coloro che discutevano. Cosí si formano le menti pronte ad estendere il sapere; gli intelletti che si acuiscono agli studi matematici; coloro che ricercano coi metodi della logica il vero, e coloro che dirigono la mente mediante le divine scritture alla pietà, che è il frutto supremo di tutte le altre fatiche. Tale era il coro della mia casa [2].

Solo chi era maestro nato, come Fozio, poteva scrivere queste parole.

---

[1] Dvornik, *Les légendes de Constantin et de Méthode*..., cit., p. 352. Una ricostruzione tenta ora Hélène Ahrweiler, « Sur la carrière de Photius avant son Patriarcat », in *Byz. Zeitschr.*, 58 (1965), pp. 348-63, ma il saggio mi pare che poggi tutto su ipotesi, non sempre accettabili. Una discussione particolareggiata di esso sarebbe interessante, ma esorbita dal mio compito. Qui basti dire che non mi pare sufficientemente dimostrata la datazione della nascita di Fozio verso l'810 né mi convince l'anticipazione dell'ambasceria, e quindi della *Biblioteca*, all'838. Ma su ciò torneremo piú sotto.

[2] *Ep.* I, 2, PG 102, c. 597. L'epistola non allude, come si è pensato in passato, a una specie di « salotto letterario » privato che Fozio avrebbe tenuto in casa propria. È piú probabile, invece, che, dopo aver lasciato il pubblico insegnamento alla Magnaura, testimoniato dalla *Vita Constantini* e dall'epigramma di « Costantino Filosofo », in seguito alla nomina alla cancelleria imperiale, i suoi antichi scolari frequentassero la sua casa, tenendovi, sotto la sua guida, specie di « seminari ».

Del suo amore allo studio, della sua passione per i libri e per l'insegnamento[1], insomma della sua attività « umanistica » anteriore all'ascesa al patriarcato sono importantissimi monumenti il *Lessico* e la cosiddetta *Biblioteca*.

Del primo diremo soltanto che è un'opera di consultazione, compilata dall'autore forse per gli usi della scuola, nei primi tempi del suo insegnamento: è un'opera lessicale (« Λέξεων συναγωγή ») ordinata alfabeticamente e destinata a facilitare la lettura degli autori antichi, dando la spiegazione delle parole e delle locuzioni che non erano piú comprese ai tempi di Fozio. La spiegazione è basata sulle fonti che l'autore adoperò, fonti che in genere non erano gli autori stessi, ma probabilmente lessici e glossari atticistici piú antichi. Del resto, della sua conoscenza di piú antichi lessicografi, Fozio dà testimonianza nei codici 145-158 della *Biblioteca*, in cui esamina un folto gruppo di opere di tal genere, ora per la maggior parte perdute. A quanto trae dalle fonti lessicali egli aggiunge i frutti delle sue personali letture, specialmente di oratori e di altri prosatori, tra cui un posto d'onore hanno gli storici. Il *Lessico* è quindi opera di grande importanza non soltanto in sé e per sé, ma perché ci dà i frutti dell'attività filologica ed esegetica di piú antichi grammatici: riprende una tradizione ellenistica e tardo-antica[2].

---

[1] Che il *Lessico* sia opera giovanile risulta chiaramente dalla testimonianza dello stesso autore nella *Quaestio* 21 degli *Amphilochia*, PG 101, c. 153 C: « οἷα δὴ καὶ ἡμῖν ἐπράχθη τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν ». Inaccettabile mi pare la cronologia di K. Tsantsanoglu, op. cit., pp. 89-90, che pone la composizione del *Lessico* durante il periodo del secondo patriarcato foziano (877-86). La ritiene quindi un'opera della vecchiaia dell'autore, contro la sua precisa testimonianza.

[2] L'edizione di S. A. Naber, *Photii Lexicon*, I-II, Leiden 1864-65 (ristampa in unico volume, Amsterdam 1965), è condotta sull'unico codice allora noto che, dal suo primo possessore Tommaso Gale, si indica come *Galeanus*. Il codice, e quindi l'edizione, presentano una grave lacuna al principio: mancano i lemmi tra « ἄπαρνος » e « ἐπώνυμοι » (p. 207). La lacuna fu solo in parte colmata da R. Reitzenstein, *Der Anfang des Lexikons des Photios*, Leipzig-Berlin 1907. Ma un nuovo manoscritto della fine del XIII secolo contenente l'intera opera è stato trovato da Linos Politis, tra un gruppo di manoscritti che son venuti recentemente alla luce da un monastero della Macedonia greca, di Hosios Nikanor di Zavorda, presso Kozani. Cfr. L. Politis, « Die Handschriftensammlung des Klosters Zavorda und die neuaufgefundene Photios-Handschrift », in *Philologus*, 105 (1961), pp. 136-44.

Ma l'opera a cui è particolarmente legato il nome di Fozio come « umanista » è la cosiddetta *Biblioteca* o *Myriobiblos*, che è stata definita dal Krumbacher « *das wichtigste literarhistorische Werk des Mittelalters* »[1]. Piú che una storia letteraria, la *Biblioteca* è una lunga serie di capitoli indipendenti, contenenti notizie ed estratti di opere lette dall'autore, messi insieme senza nessun apparente ordine prestabilito: una specie di catalogo di codici o di notiziario bibliografico ragionato. I capitoli, che raggiungono il numero di 279 e vengono tradizionalmente chiamati « codices », sono ciascuno a sé stante e riguardano opere religiose e profane appartenenti a tutti i generi in prosa dall'età di Erodoto (cod. 60) a quella di Niceforo,

---

Se ne attende ora l'edizione a cura di un gruppo di studiosi di Tessalonica. Intanto si veda lo studio preliminare di R. Tsantsanoglu, Τὸ λεξικὸ τοῦ Φωτίου. Χρονολόγηση - χειρόγραφη παράδοση [Ἑλληνικά. Παράρτημα 17], Thessalonike 1967. (Non ritengo accettabile, per tutto quello che è detto *infra* [v. anche nota precedente], la cronologia di composizione del *Lessico* e della *Biblioteca*, che l'Autore pone tra gli anni 877-86). Sui lessici bizantini e sui loro rapporti, si veda R. Reitzenstein, *Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Beitrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz*, Leipzig 1897, ristampa Amsterdam 1964, e la voce di J. Tolkiehn, « Lexikographie », in *RE*, XII, 2 (1925), cc. 2469-79 (lessicografia bizantina, su Fozio 2471-72).

[1] K. Krumbacher, « Die griechische Literatur des Mittelalters », in *Die Kultur der Gegenwart*, herausgegeben von P. Hinneberg, I, 8, Berlin-Leipzig 1907², p. 274. I titoli tradizionali sono piuttosto tardi e non risalgono certamente all'autore. Cfr. Ziegler, *Photios*, cit., c. 684, n. 1. È piú probabile invece che sia originario il titolo riportato concordemente dai due testimoni piú antichi e piú importanti della tradizione manoscritta, il *Marcianus gr.* 450, del X sec. (A), e il *Marcianus gr.* 451, del XII sec. (M): 'Απογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων... Cfr. Ziegler, ibid., c. 685. Della *Biblioteca* abbiamo ora un'edizione critica: Photius, *Bibliothèque*... par R. Henry [Collection Byzantine G. Budé], I-VII, Paris 1959-74, che però non è completa (il vol. VII giunge al cod. 256). Si rende quindi ancora necessario l'uso, almeno per gli ultimi « codici », della vecchia edizione del Bekker, 2 voll., Berlin 1824-25. Questa edizione è riprodotta nel Migne, PG 103-104, Paris 1860, con a fronte la traduzione latina del gesuita A. Scott (1606). Sulla *Biblioteca* in generale, v. Ziegler, *Photios*, cit., cc. 684-727, lo studio migliore, utilissimo per l'analisi particolareggiata dell'opera e per la discussione dei problemi ad essa inerenti; Dvornik, « Patriarch Photius, Scholar and Statesman », in *Classical Folia*, 13 (1959), pp. 5 sgg., dà di essa un rapido ma preciso panorama. Ora v. anche Lemerle, *Le premier humanisme*..., cit., pp. 185 sgg. Di altri lavori particolari daremo notizia in seguito, ove se ne presenterà l'occasione.

patriarca di Costantinopoli dall'806 all'815 (cod. 66)[1]. L'estensione di ciascun « codice » è varia: talvolta vien dato poco piú del nome dell'autore e del titolo dell'opera; talvolta invece viene fatta un'ampia analisi con un preciso sommario del contenuto e con un notevole numero di estratti; tal altra ancora, si danno anche dati biografici dell'autore e giudizi sul valore dell'opera, generalmente, dal punto di vista formale; alcuni codici, infine, sono costituiti da una lunga serie d'estratti raccordati da un riassunto.

Per farsi un'idea dell'estrema varietà di ampiezza che hanno i codici, basti dire che in quasi egual numero di pagine il primo volume dell'edizione Henry comprende i codici 1-83; il secondo, i codici 84-185; il terzo, i codici 186-222; il quarto, i codici 223-229 (sette in tutto!); il quinto, i codici 230-241; il sesto, i codici 241-245 (solo quattro!); il settimo, i codici 246-256. Alla riga e mezza riguardante l'*Introduzione alla Scrittura* (Εἰσαγωγὴ τῆς γραφῆς) di Adriano (cod. 2, I, p. 4) si contrappongono le 75 pagine dedicate al *Trattato dell'incarnazione* (Οἰκονομικὴ πραγματεία) di Job monaco (cod. 222, III, pp. 152-227).

Nella successione dei codici non esiste nessun preordinato sistema: scrittori profani e cristiani stanno l'uno accanto all'altro e non v'è alcun rispetto per la cronologia; un gran numero di autori appaiono in codici diversi e distanti: qualche esempio: l'oratore Eschine trova posto nei codici 61 e 264; Isocrate occupa i codici 159, 260; Filostrato, i codici 44 e 241, e cosí via; mentre tra i cristiani, Teodoro di Mopsuestia è diviso nei codici 4, 38, 81, 177; Giovanni Filopono trova posto nei codici 21, 55, 75, 215; e la stessa opera di lui εἰς τὴν ἑξαήμερον (*Sull'Hexahemeron*) è trattata due volte, nel codice 43 (sette righe e mezza) e nel 240 (4 pagine); Ippolito è esaminato nei codici 121 e 202. Ma vi sono anche codici che sono raggruppati per affinità di argomento; per esempio: i codici 15-20 e 52-54 riguardano atti di concili; i codici 27-31 e 40-42, storie ecclesiastiche; i codici 33-35, 57-58, 62-72, 76-80, 82-84, 91-93, 97-99, storici; i codici 120-123, scritti antiereticali; i codici 145-158, lessici; i codici 186-190, mito-

[1] Probabilmente ancora piú vicina all'autore, anzi contemporanea, era l'opera perduta di Sergio il Confessore (cod. 67), che trattava gli eventi dell'impero bizantino da Costantino V (741-75) a Michele II (820-29) e che chiude la serie di notizie (codd. 62-67) di opere dedicate alla storia bizantina, legate cronologicamente quasi l'una all'altra.

grafi e paradossografi; i codici 216-221, medici; i codici 259-268, le vite dei dieci oratori del canone alessandrino, ecc. Quanto poi alla proporzione tra testi ecclesiastici e testi profani, è da notare che dei 279 codici, 157 riguardano autori cristiani e 122 scrittori profani; v'è quindi una preponderanza di codici dedicati a scritti religiosi.

Tra gli scritti cristiano-teologici sono rappresentati tutti i generi in prosa: eccezionalmente trovano posto opere in versi, come le metafrasi bibliche in esametri dell'imperatrice Eudocia, moglie di Teodosio II (codd. 183-184), e viene ricordato, in fondo al codice 168, il martirio, anch'esso in versi, della protomartire Tecla, di Basilio di Seleucia. Abbiamo già ricordato gli atti dei concili e le storie ecclesiastiche; queste ultime sono presentate nei gruppi di codici: 27 (Eusebio di Cesarea), 28 (Socrate), 29 (Evagrio Scolastico), 30 (Sozomeno), 31 (Teodoreto) con brevi notizie, mentre una trattazione un po' piú ampia hanno l'ariano Filostorgio (40), il nestoriano Giovanni di Egea (41) e il monofisita Basilio di Cilicia (42). Raggruppati sono anche Sesto Giulio Africano (34) e Filippo di Side (35), le cui opere cominciavano dalla cosmogonia e giungevano alla loro età. È da menzionare la larga presenza di agiografia, letteratura encomiastica (tra cui l'eusebiana *Vita Constantini*, cod. 127), « martyria ». Tra gli scritti dottrinali dei primi secoli cristiani, sono presenti le epistole pseudo-Clementine, Giustino, Ireneo, Ippolito, Clemente di Alessandria, Origene, Panfilo ed Eusebio, Metodio d'Olimpo, Apollinario. Larghissimamente è rappresentato il periodo aureo della patristica con Eusebio, Atanasio, Basilio il Grande, Gregorio di Nissa, Cirillo di Alessandria, Giovanni Crisostomo, Sinesio di Cirene, Teodoreto di Ciro; ma anche gli eretici Eunomio, Teodoro di Mopsuestia e molti altri. Degli scrittori dei secoli VI e VII v'è anche una notevole rappresentanza: Giovanni Filopono, Ephraem di Antiochia, Massimo Confessore, Giovanni Mosco, Procopio di Gaza, Sofronio patriarca di Gerusalemme ecc.

Il grande numero di scritti ecclesiastici e teologici presenti nella *Biblioteca* dimostra, poiché quest'opera è stata certamente composta, come vedremo, nel periodo giovanile di Fozio, il suo grande interesse per tale letteratura, già prima della sua elezione al patriarcato, contrariamente a quel che afferma l'autore della *Vita Ignatii*, secondo cui egli si sarebbe dedicato alla letteratura sacra ed ecclesiastica solo « ἐπεὶ δὲ καὶ πρὸς τὴν ἐκκλησίαν αὐτὴν... ἐπεισελθεῖν ἔδει ».

Ma c'è anche da osservare che il futuro patriarca, fin da ora, dimostra opinioni di fede precise: mentre egli esalta gli scrittori ortodossi (Giovanni Crisostomo rappresenta per Fozio il tipo ideale di oratore cristiano, cod. 172) e plaude alle loro argomentazioni antieretiche, gli scrittori eretici, che pur hanno larga parte nella *Biblioteca*, vengono biasimati per le loro dottrine e persino, e non sempre a ragione, per la loro lingua e il loro stile; e ciò forse contribuí alla perdita di molti di essi.

Ancora piú interessanti sono per noi i codici riguardanti scrittori profani. Come si è detto, le notizie di Fozio riguardano scritti che cronologicamente vanno da Erodoto (V secolo a. C.) ai suoi contemporanei (IX secolo) e che rappresentano i piú vari generi letterari di prosa. Esclusi sono invece interamente i poeti, che, sembrerebbe, solo piú tardi entrano negli interessi dell'umanesimo bizantino [1], e mancano « codici » dedicati a grandi storici, come Tucidide, Senofonte, Polibio, o a grandi filosofi, come Platone ed Aristotele.

Tra gli autori profani una parte preponderante ha la storiografia (ben 31 autori per 41 codici). Dell'età classica sono rappresentati soltanto Erodoto (cod. 60), Ctesia (72), Teopompo (176); del periodo ellenistico solo Agatarchide (213, 250). Ma, a cominciare dall'età imperiale, la rappresentanza degli storici nella *Biblioteca* è abbondantissima, non soltanto con notizie ma anche con larga messe di estratti. A Diodoro Siculo son consacrati due codici (70 e il lungo codice 244), altri due a Dionigi di Alicarnasso (83-84). Presente è anche la storiografia giudaica con Flavio Giuseppe (codd. 47, 76, 236,

[1] Cfr. Dain, *La transmission des textes littéraires*, cit., p. 45, che assegna la traslitterazione dei poeti a un'età che comincia dalla seconda metà del X secolo (960-980). Tuttavia è evidente che poeti come Omero, Esiodo, Arato, continuavano ad esser letti, come dimostra l'accusa di Costantino il Filosofo al suo maestro Leone (v. *supra*, p. 334). I componimenti sopra esaminati presentano anche reminiscenze dei tragici: (vv. 28 sgg. della « apologia ») e forse anche di Callimaco (ricordo dei Telchini, v. 35). Il secondo verso dell'epigramma per Fozio è stato accostato a quello finale degli *Aitia* di Callimaco già da P. Maas, « Leon Philosophos und Callimachos », in *Byz.-neugr. Jahrbüch.* 2 (1921), 302. Recentemente R. Browning, « Ignace le diacre et la tragédie classique à Byzance », in *Revue des Études Grecques*, 81 (1968), pp. 401-10, ha affermato che i tragici sono stati studiati e traslitterati fin dalla prima metà del IX secolo. Si veda, anche, dello stesso Dain, « A propos de l'étude des poètes anciens à Byzance », in *Studi in onore di U. E. Paoli*, Firenze 1956, pp. 195-201.

238) e col suo avversario Giusto di Tiberiade (33). Delle *Vite* di Plutarco dà notizia ed estratti il cod. 245. Un lungo codice è dedicato ad Appiano (57) e quattro (58, 91, 92, 93) ad Arriano. Importanti notizie vengono date di Cefalione, Flegonte ed Amyntiano (68, 97, 131). Solo dal lungo codice 224 ci è nota la storia locale di Eraclea Pontica di Memnone. La storiografia del III secolo è rappresentata nella *Biblioteca* da Cassio Dione (71), da Erodiano (99), da Dexippo (82). Quella del IV secolo, dal continuatore di Dexippo, Eunapio (77), dall'ateniese Prassagora, storico del grande Costantino (62). Il turbinoso periodo dal 407 al 425 ebbe il suo storico, recensito da Fozio nel lungo e disordinato cod. 80, in Olimpiodoro. Di un periodo successivo (457-91) si occupava Candido della cui opera dà notizia il cod. 79. Il cod. 78 tratta della *Storia bizantina* di Malco, che giungeva fino al 480. Della Νέα ἱστορία di Zosimo, che giunge fino al principio del V secolo, si occupa il cod. 98. Degli storici del VI secolo Fozio ci presenta Nonnoso (3), Teofane di Bizanzio (64), Esichio Illustrios (69), ma espone anche una parte (libri I-II) dell'opera di Procopio di Cesarea (63). Un largo sunto ci dà (65) dell'opera pervenutaci di Teofilatto Simocatta, del VII secolo. Con Niceforo Patriarca (66) e Sergio Confessore (67) giungiamo ai tempi stessi dell'autore.

Fozio spesso esprime dei giudizi sulle opere storiche che recensisce: giudizi che non riguardano tanto il contenuto quanto soprattutto la forma stilistica [1]. Ma qua e là emergono alcune idee fondamentali sulle sue concezioni storiografiche: che la storia deve essere di utilità per l'azione pratica quotidiana e a questo scopo deve fornire esempi del passato (si ispirerà poi a questo concetto Costantino Porfirogenito, nella compilazione degli *Excerpta*). Nello stesso tempo deve mirare al raggiungimento della verità, rifuggendo da ogni mistione mitologica, evitando ogni digressione non necessaria. Per essa si esige una esposizione chiara [2].

[1] Sui giudizi letterari e stilistici di Fozio, cfr. J. H. Jenkins, « The hellenistic Origins of byzantine Literature », in *Dumbarton Oaks Papers*, 17 (1963), pp. 39-52: su Fozio spec. pp. 43 e 47-48 e, soprattutto, G. L. Kustas, « The literary criticism of Photius. A christian definition of Style », in Ἑλληνικά, 17 (1962), pp. 132-69 (con ampia bibliografia sulla « critica » foziana).

[2] Cfr. Dvornik, « Patriarch Photius, Scholar and Statesman », in *Classical Folia*, 13 (1959), p. 11. Cfr. anche l'interessante studio di G. L.

Subito dopo la storiografia, interessano prevalentemente Fozio eloquenza e retorica. I dieci oratori attici del canone alessandrino sono tutti rappresentati nella *Biblioteca* (codd. 259-268) e l'autore di tutti ha letto un buon numero di orazioni, tranne che di Licurgo (268). Di Eschine si interessa anche nel cod. 61, mentre nel cod. 159 dà notizia di un codice di Isocrate che conteneva 21 discorsi e 9 lettere. Rappresentati sono anche i retori di età imperiale: Dione di Prusa (209), Aristide (246-248), Temistio (74), Imerio (165, 243 con lunga serie di estratti) ed altri.

È probabile che questo interesse, oltre che dal gusto bizantino per la retorica, fosse alimentato in Fozio da esigenze professionali. Attraverso lo studio della retorica e dell'eloquenza classica si formavano i funzionari della burocrazia imperiale, alla cui preparazione era soprattutto destinata l'Università di Costantinopoli, dove Fozio svolse per alcuni anni il suo magistero. Egli stesso poi fu chiamato a presiedere la cancelleria imperiale e piú tardi le sue omelie patriarcali risentiranno dell'amoroso studio degli oratori antichi.

Non possiamo che accennare ad altri interessi che Fozio rivela attraverso la sua *Biblioteca*: dei codici lessicografici (145-158) abbiamo già fatto menzione; affine alla lessicografia è la grammatica. Ci resta da ricordare la presenza di codici riguardanti geografia, medicina, scienze naturali, agraria, ma anche mitografia e paradossografia. Poco è rappresentata la filosofia (sono presenti solo lo scettico Enesidemo — cod. 212 — e il neoplatonico Ierocle — codd. 214, 251), che troverà piú spazio in un'opera posteriore, le *Quaestiones Amphilochiae* o *Amphilochia*. Si trovano anche notizie di biografie e di raccolte di estratti, come di quella notissima di Stobeo (cod. 167).

Ma gradita e stupefacente sorpresa è trovare nell'opera dell'austero Fozio notizie degli scrittori erotici tardo-ellenistici. La *Biblioteca* ci informa di un certo numero di opere di tal genere, che non sappiamo quanto fossero lette in un'età in cui ancora forte era il predominio culturale monastico. Il cod. 73 ci dà un'ampia notizia delle *Etiopiche* di Eliodoro, un « σύνταγμα δραματικόν » che « ἔρωτα μὲν ἀνδρὸς ὑφαίνει καὶ γυναικός », con tutte le peripezie obbligate del genere,

Kustas, « History and Theology in Photius », in *The Greek Orth. Theol. Rev.*, 10 (1964), pp. 37-74.

che la coppia incontra prima di giungere al lieto fine matrimoniale, anch'esso tipico. Le *Avventure di Leucippe e Clitofonte* dell'alessandrino Achille Tatio (cod. 87) destano la sua ammirazione di retore per i periodi brevi, chiari, armoniosi, ma « l'indecenza e la sconcezza dei sentimenti » ne rendono « esecrabile e da fuggire » la lettura al futuro patriarca. Tuttavia, sia il piú casto romanzo di Eliodoro sia la piú « spinta » narrazione di Achille Tatio hanno avuto tanti lettori nella « prude » Bizanzio che sono giunti fino a noi. Sono andati, invece, perduti gli altri romanzi erotici di cui Fozio ci dà notizia: i Βαβυλωνιακά di Giamblico (cod. 94), romanzo che egli reputa sconcio, ma meno sconcio di quello di Achille Tatio; le *Metamorfosi* di Lucio di Patrai (che presentano analogie nell'argomento con il *Lukis o l'asino* di Luciano e con le *Metamorfosi* di Apuleio), abbondanti, secondo Fozio, « di finzioni leggendarie e di vergognose oscenità » (cod. 129); le *Meraviglie d'oltre Thule* di Antonio Diogene (cod. 166), che, oltre che all'amore, fanno molta piú parte che di consueto alle avventure meravigliose. L'interesse di queste notizie è dato dal fatto che questa letteratura d'amore e di evasione avrà molta fortuna piú tardi a Bizanzio e costituirà un filone cui si collegherà la letteratura romanzesca dell'età dei Comneni e dei Paleologi, ma influenzerà anche il poema eroico-romanzesco di Digenis Akritas, la cui composizione è probabile sia del X secolo.

Questa forse troppo lunga, ma purtroppo rapida e superficiale scorribanda attraverso i 279 codici della *Biblioteca*, ci dà un'idea dell'importanza dell'opera; importanza che consiste soprattutto nelle notizie di opere che Fozio leggeva ancora e che in seguito sono andate perdute. In molti casi le notizie e gli estratti della *Biblioteca* sono tutto ciò che noi conosciamo di tanti autori, e non si tratta di quantità trascurabili: della letteratura ecclesiastica si sono perdute un centinaio di opere, contro una sessantina che, interamente o in gran parte, ci è pervenuta; della letteratura profana, antica o bizantina, il naufragio è stato forse piú disastroso: soltanto una trentina sono le opere sopravvissute contro oltre una novantina perdute. Indubbiamente, quindi, le notizie di Fozio rendono un po' meno grave la ingente perdita: da ciò l'interesse e l'ammirazione degli studiosi per quest'opera preziosa.

Restano da affrontare ora i problemi che solleva questa

singolare opera, problemi che han travagliato le menti di molti studiosi, ma a cui non mi pare che si siano date finora soddisfacenti soluzioni, almeno nel loro complesso. La varietà delle opere trattate nella *Biblioteca*, la mancanza di ogni ordine nella disposizione dei « codici », la impressionante sproporzione della loro estensione e la diversità di struttura di essi, pongono anzitutto un problema: che cosa è la cosiddetta *Biblioteca*? Una risposta accettabile forse ci può venire dal titolo che dànno ad essa i due testimoni piú importanti della tradizione (*Marcianus gr.* 450 e *Marcianus gr.* 451); titolo che sembra risalire all'autore: 'Απογραφὴ καὶ συναρίθμησις τῶν ἀνεγνωσμένων ἡμῖν βιβλίων ὧν εἰς κεφαλαιώδη διάγνωσιν ὁ ἠγαπημένος ἡμῶν ἀδελφὸς Ταράσιος ἐξῃτήσατο· ἔστι δὲ ταῦτα εἴκοσι δεόντων ἐφ' ἑνὶ τριακόσια, che va tradotto « Catalogo ed enumerazione dei libri da noi letti, di cui il nostro amato fratello Tarasio ha chiesto una valutazione sommaria. Sono essi 300 meno 21 »[1]. Si tratta dunque di un « catalogo », di un « elenco » di manoscritti, pubblicato e dedicato da Fozio al fratello Tarasio. Un catalogo di manoscritti giustificherebbe da sé il disordine dell'opera.

Ma di che manoscritti si tratta? Sarebbe ovvio pensare che si tratti di manoscritti che Fozio acquistò o si procurò per le vie piú varie. L'amore per i libri, come abbiamo visto, è caratteristico degli « umanisti » del IX secolo e anche di quelli dell'età successiva, che alla precedente e a Fozio soprattutto si ricollega. Areta di Cesarea e Costantino Porfirogenito sono degli esempi illustri. E d'altra parte quest'amore di Fozio per i libri è confermato anche dal ritratto che ce ne dà l'autore della *Vita Ignatii*, che abbiamo sopra citato « in extenso »: «tutto si riuniva in lui [allo scopo di farlo spiccare fra i suoi contemporanei]: le sue attitudini naturali, il suo impegno, *la sua ricchezza, per mezzo della quale ogni libro affluiva a lui* ». Questa testimonianza a me pare essenziale non soltanto per provare (se ce ne fosse bisogno) l'amore di Fozio per i libri, ma per poter affermare recisamente che egli aveva una vastissima biblioteca. Di essa, o di una parte di essa, nella *Biblioteca* egli dà un catalogo, catalogo che doveva risultare da schede compilate volta a volta che

---

[1] Il problema del numero dei « codici », se essi siano 280 o 279, esula dal nostro interesse. Su di esso si veda Ziegler, art. cit., cc. 691 sgg. e l'edizione di Henry, I, pp. 193-94.

un libro o un gruppo di libri giungeva a lui, e quindi in tempi diversi, e con spirito diverso, a seconda dell'interesse che in lui l'opera suscitava[1].

Ma per qual motivo e in che occasione o sotto quale spinta Fozio si decise a riunire le sue schede, evidentemente sparse, e a farne un catalogo piú o meno organico? A questo problema Fozio stesso risponde con la lettera dedicatoria al fratello Tarasio e con la chiusa dell'opera diretta allo stesso fratello: il « corpus » dei « codici » riceve una sua giustificazione appunto da questi testi entro cui ci è giunto serrato.

Premetto subito che questi testi sono stati oggetto delle interpretazioni piú varie e piú fantasiose, che son servite finora soltanto a complicare il problema piú che a risolverlo. E, se a ciò ha contribuito non poco l'ampollosità dello stile foziano, questo motivo non basta ad assolvere del tutto gli studiosi, pur egregi, che alla soluzione del problema hanno dedicato i loro sforzi, mostrando però, in genere, piú fantasia che buon senso, piú ingegnosità che capacità d'interpretazione e senso storico.

La lettera dedicatoria proemiale a Tarasio cosí suona[2]:

Dopo il voto unanime dell'ambasceria e la decisione imperiale che mi hanno scelto a far parte della missione presso gli Assiri, tu mi hai chiesto che fossero messi per iscritto per te, o amatissimo fratello Tarasio, gli argomenti di quei libri, alla cui lettura non fosti presente, per avere insieme e un conforto della separazione che mal volentieri sopporti e una conoscenza, seppur sommaria e generica, di essi che ancora non hai letti con me. Son, questi libri, 279: tanti, credo, mi accadde di leggerne in tua assenza. Troppo tardi forse per il tuo vivo desiderio e per la tua ardente preghiera, ma piú presto di quanto alcun altro potesse sperare, ho trovato un segretario e ho pubblicato quanto di essi la mia memoria riteneva, soddisfacendo, come un pio voto, il tuo desiderio e la tua richiesta.

Gli argomenti dei libri saranno trattati nell'ordine in cui cia-

---

[1] Naturalmente, non si può escludere che la *Biblioteca* contenga anche notizie ed estratti di libri che Fozio abbia letti senza esserne venuto in possesso. Costantinopoli aveva certamente biblioteche a cui una personalità come Fozio poteva accedere e infinite altre vie poteva egli avere per poter raggiungere libri per cui aveva interesse.

[2] Il testo è ora facilmente accessibile nella edizione Henry, I, pp. 1-2. Ci esimiamo perciò dal riprodurlo.

scuno di essi mi si presenterà alla memoria, non perché sia difficile tra essi scegliere quelli che riguardano la storia o quelli che si riferiscono a un genere o all'altro[1]... Ma se tu una qualche volta dovessi dedicarti allo studio di questi libri e qualcuno di questi argomenti dovesse sembrarti rievocato dalla memoria in maniera insufficiente e imprecisa, non meravigliartene. Perché leggere un sol libro per volta, coglierne l'argomento e affidarlo alla memoria e alla scrittura è opera degna di chiunque. Ma di parecchi libri insieme, e quando è trascorso in mezzo del tempo, giungere a una rievocazione precisa non credo sia cosa facile. Per altro, dei libri da noi letti che sono comuni e che forse non sono sfuggiti nemmeno al tuo studio per la loro facile accessibilità, non ci siamo dati la stessa cura che degli altri, ma deliberatamente se n'è trascurato un preciso ragguaglio. Se invece negli argomenti v'è aggiunto qualche altro dato utile che oltrepassa il tuo desiderio, tu ne trarrai una migliore intelligenza [delle opere]. Certamente questa pubblicazione ti sarà utile per un ricordo e per un richiamo sommario alla memoria delle opere già da te lette e per un rapido reperimento di ciò che in esse cerchi, ma anche per una piú facile comprensione delle opere che ancora non sono giunte alla tua intelligente lettura.

Della chiusa, che non è ancora pubblicata nell'edizione Henry, è opportuno sottoporre al lettore direttamente il testo dell'edizione del Bekker, quale lo offre lo Ziegler:

῝Α μὲν οὖν φιλολογουμένοις ἡμῖν καθ' ἑαυτοὺς εἰς ἀνάμνησιν ἐλθεῖν συνηνέχθη, χωρὶς ὧν ἡ σπουδὴ καὶ μελέτη τέχνας φιλεῖ καὶ ἐπιστήμας ἐργάζεσθαι, ἀφ' οὗπέρ τις αἴσθησις ἡμῖν ἀμηγέπῃ καὶ κρίσις λόγων ἀνεφύη μέχρι τῆς παρούσης τῶν ἀνεγνωσμένων ὡς ἐν τύπῳ συνεκδόσεως, εἰς τοσοῦτον οἶμαι συνάγεται πλῆθος, τριακοσιοστῷ καὶ πεντεκαιδεκάτῳ μέρει προελθεῖν ἄχρι τῶν τριακοσίων κωλυόμενον. σὺ δ' ὦ τῶν ἐμοὶ κεκοινωνηκότων μητρικῶν ὠδίνων ἐρασμιώτατε, εἰ μὲν [« εἴ με », Richtsteig] ταύτην τὴν πρεσβείαν διανοοῦντα [« διανύοντα », Bekker, meglio « διοικοῦντά ‹με› »] τὸ κοινὸν καὶ ἀνθρώπινον καταλάβοι τέλος, ἔχεις τὴν αἴτησιν τῆς ἐλπίδος οὐ διαμαρτοῦσαν, φιλίας τε ἅμα καὶ παραμυθίας ὑπόθεσιν καὶ ἀνάμνησιν, καὶ δὴ καὶ ἀπαρχὴν καὶ τελευτὴν ἀφοσιουμένην τῶν σῶν κατὰ λογικὴν θεωρίαν αἰτήσεων τὴν ἐκπλήρωσιν.

[1] Segue un passo che la tradizione tramanda con lacune incolmabili, per cui ogni integrazione e ogni tentativo di interpretazione sarebbero arbitrari. Cfr. Ziegler, art. cit., cc. 693 sgg.

εἰ δ' ἐκεῖθεν ἡμᾶς ἀνασωσάμενον τὸ θεῖόν τε καὶ φιλάνθρωπον νεῦμα εἰς τὴν ἀλλήλων θέαν καὶ προτέραν ἀπόλαυσιν ἀποκαταστήσει, τάχα ἂν ἑτέρων ἐκδόσεων οὐκ ἐλαττόνων ἀρχὴ ταῦτα εἴη, παραπλησίῳ τύπῳ παρεχομένων σοι τὴν ὠφέλειαν[1].

Da essa risulta ancora che la *Biblioteca* è frutto delle personali ricerche e letture di Fozio (« φιλολογουμένοις ἡμῖν καθ' ἑαυτούς »), fatte da quando egli ha acquisito una qualche capacità di intendere e di giudicare opere letterarie fino al momento della pubblicazione dell'opera; che egli ne affretta la pubblicazione, temendo i pericoli eventuali di un viaggio che certamente non doveva essere né agevole né comodo, per lasciare al fratello un pegno d'amore, un conforto, un ricordo, nel caso che lo avesse raggiunto il comune destino degli uomini (la morte); ancora, che se la volontà di Dio gli avesse concesso di far ritorno dall'ambasceria sano e salvo e di rivedere il fratello, egli avrebbe composto altre opere di non minore importanza della *Biblioteca* e che avrebbero reso a Tarasio pari utilità.

Dall'attenta lettura di questi due testi che sono stati scritti certamente insieme e sono le uniche testimonianze che possono portar luce ai problemi della cronologia e della genesi del corpo della *Biblioteca*, mi pare che si possano trarre

[1] P. 545 ed. Bekker, riprodotto, con annotazioni di emendamenti, da Ziegler, art. cit., c. 687, con traduzione tedesca a fronte: « Quanto dunque si è accumulato nella mia memoria mediante le mie personali ricerche, oltre a quanto sogliono procurare in abilità e conoscenze studio ed esercizio, dal tempo in cui sorse in me in qualche modo una certa capacità di intendere e di giudicare di letteratura fino alla presente raccolta, che è come un esempio delle mie letture, ammonta, io credo, a un numero che raggiunge duecentosettantanove (autori) [letteralmente: cui manca per giungere a trecento un trecentesimo (= 1) e un quindicesimo (= 20) (di trecento)].
« Ma tu, che mi sei il piú caro dei fratelli che abbiamo in comune lo stesso travaglio materno, se, mentre io attendo a questa ambasceria, dovesse raggiungermi il comune destino degli uomini [la morte], non sarai deluso nelle tue aspettative e avrai insieme un pegno di amore e di conforto e un ricordo, e inoltre un principio e una fine che soddisfa l'esigenza dei tuoi desideri nel campo della cultura letteraria.
« Se poi la benevola volontà divina mi conserva e mi concede di ritornare di là, e di rivederci e di vivere insieme come prima, forse quest'opera potrebbe essere il principio di altre pubblicazioni di non minore importanza, che in una forma simile potrebbero essere a te di utilità ».

delle conclusioni chiarificatrici, pur senza far loro violenza e senza mettere in moto la fantasia [1].

La prima è che l'opera è connessa con un'ambasceria di Fozio presso gli Arabi (Assiri). Ora, di questa ambasceria inviata per ordine dell'imperatrice Teodora al califfo al-Mutawakkil noi abbiamo notizia precisa. Essa ebbe luogo tra la fine dell'855 e il principio dell'856 e dovette occuparsi dello scambio dei prigionieri tra musulmani e bizantini. Capo dell'ambasceria era un certo Giorgio: l'accompagnava, secondo un manoscritto della *Vita Constantini*, un « asecretos », che si può identificare con Fozio, poiché egli era in quel periodo, appunto, capo della cancelleria imperiale (« πρωτασηκρῆτις ») [2].

---

[1] Naturalmente, non aderisco all'opinione di Krumbacher, *Geschichte der byz. Litteratur*, p. 519, che ritiene la lettera a Tarasio una finzione letteraria. Tale opinione è ora ripresa da F. Halkin, « La date de composition de la " Bibliothèque " de Photius remise en question », in *Analecta Bollandiana*, 81 (1963), pp. 414-17 (ma *contra*, B. Hemmerdinger, « Le " codex " 252 de la Bibliothèque de Photius », *Byz. Zeitschrift*, 58, 1965, pp. 1-2). A me pare che, fino a quando non vi siano delle prove gravissime e numerose in contrario (e non mi pare che tale sia quella addotta dall'Halkin), bisogna far credito all'autore che parla della propria opera. Del resto, collocare la *Biblioteca* nel l'epoca del secondo patriarcato (877-86), come riproporrebbe l'Halkin (p. 417) urterebbe col fatto che Fozio, una volta patriarca, rivolse tutti i suoi interessi ai problemi ecclesiastici o di politica religiosa, come dimostrano le sue successive opere. La *Biblioteca* non può che accostarsi al *Lessico*, che par certo, come s'è detto, secondo un'affermazione dello stesso Fozio nelle *Quaestiones Amphilochiae*, 21, cap. 1 (PG 101, c. 153 C), rimonti agli anni giovanili (« οἷα δὴ καὶ ἡμῖν ἐπράχθη τὴν τῶν μειρακίων ἡλικίαν »), al periodo cioè, in cui Fozio poteva dedicare tutto il suo tempo alla lettura e all'insegnamento. Il patriarcato, come egli stesso dice nella lettera citata a Nicolò I, dovette distrarlo dagli studi disinteressati.

[2] Sull'ambasceria dell'855 si vedano: Doelger, *Regesten*, n. 451; Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, cit., pp. 222 sgg., pp. 276-77: traduzione francese del racconto della missione del cronista arabo Ya-qūbi; pp. 317-18: racconto di Tabarī, piú ampio e piú circostanziato; Dvornik, *The Patriarch Photius in the Light of recent Research*, cit., pp. 9-10, dà notizia (n. 41) del manoscritto della *Vita Constantini*, in cui si fa menzione dell'« asecretos » che accompagna Giorgio Polaša (palatino?). Che l'ambasceria a cui partecipò Fozio sia quella dell'855-56, di cui trattano diffusamente le fonti arabe sopra citate, e non quella dell'838 (Dölger, *Regesten*, n. 434; Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, cit., pp. 134-35), come vorrebbe la Ahrweiler (art. cit., pp. 359 sgg.), mi pare piú che probabile. Le ragioni per respingere l'ipotesi della A. sarebbero molte, ma ne espongo le principali: anzitutto il fatto che Fozio, iconofilo, difficilmente poteva essere utilizzato da Teofilo, iconoclasta, per una am-

La concordanza tra la lettera dedicatoria a Tarasio e il testo della *Vita* rende quasi sicura la partecipazione di Fozio a questa ambasceria, l'unica del resto a cui egli abbia potuto ragionevolmente partecipare. La *Biblioteca* è stata messa insieme frettolosamente « prima » della partenza dell'ambasceria dalla capitale e nella capitale stessa. La fretta che giustifica sia la mancanza di un qualsiasi riordinamento degli appunti, sia le incoerenze e i difetti dell'opera, sia ancora la necessità di un segretario che materialmente e rapidamente ne curasse la preparazione per l'edizione, sarà stata resa necessaria dal poco tempo che intercorse tra la designazione degli ambasciatori e la partenza dall'ambasceria da Costantinopoli. Il testo del proemio afferma con precisione incontestabile che Fozio ha pubblicato (« ἐκδεδώκαμεν ») prima della partenza la sua opera, perché il fratello attraverso la lettura di essa trovasse conforto della lunga separazione (« ἵν' ἔχοις... τῆς διαζεύξεως... παραμύθιον »), causata dall'ambasceria. Di rincalzo, nella chiusa, Fozio dichiara esplicitamente che, se dovesse morire nel corso dell'ambasceria, la speranza del fratello non rimarrebbe delusa e l'opera dedicatagli sarebbe per lui pegno di affetto, ricordo e motivo di conforto; invece

> se *di là* [« ἐκεῖθεν », cioè dall'Asia dove Fozio ancora non è] la volontà divina mi restituirà sano e salvo, quest'opera sarà la prima di una serie:

il che significa che quando Fozio congeda l'opera è ancora « qui », cioè a Costantinopoli.

Poi: l'autore si giustifica delle eventuali insufficienze e imprecisioni di qualcuno dei « codici » adducendo come motivo la difficoltà di ricordare, quando dalla lettura è passato molto tempo (« χρόνου μεταξὺ διαρρυέντος »). A parte

---

basceria; poi, la sua giovane età, ché, se anche si accettasse la cronologia della Ahrweiler, egli avrebbe avuto poco piú di 25 anni. Solo dopo la restaurazione delle immagini e quando Fozio era ormai una personalità di rilievo (capo della cancelleria imperiale) poteva essere chiamato a far parte di una delicata missione diplomatica. Sull'ambasceria è tornato di recente il Dvornik, « The Embassies of Constantine-Cyril and Photius to the Arabs », in *To Honor Roman Jakobson*, The Hague - Paris 1967, pp. 569-76, e il Lemerle, *Le premier humanisme*..., cit., pp. 37-38, 179-80 e 190, che ripropone la cronologia della Ahrweiler, che, ripeto, non mi sembra accettabile.

la insostenibile asserzione che egli abbia trascritto quanto « la sua memoria dei libri letti riteneva » (« ὅσας αὐτῶν ἡ μνήμη διέσωζε »), cosa che chiunque abbia una qualche pratica della *Biblioteca* giudica assurda (è inconcepibile che anche una memoria portentosa potesse ritenere non soltanto le notizie che l'opera offre, ma soprattutto i lunghi e numerosi estratti di molti autori), l'affermazione di Fozio attesta esplicitamente che nella *Biblioteca* sono confluiti i frutti di letture fatte in tempi diversi. Ciò è affermato senza possibilità di equivoco nella prima parte della chiusa, in cui è detto che l'opera è il frutto delle sue personali letture da quando egli ha raggiunto capacità critiche fino al momento della pubblicazione. È anzi probabile che egli abbia raccolto le sue schede in un ordine che risponde alla cronologia delle letture fatte. Fozio, naturalmente, leggeva con la penna in mano e traeva notizie o estratti a seconda dell'interesse che in lui suscitava l'opera. Nel momento in cui volle dare al pubblico i frutti delle letture, per l'incalzare del tempo, non poté che consegnarli allo scriba nello stato in cui si trovavano.

Anche la diversa estensione dei vari « codici » trova nel proemio una giustificazione:

> si è deliberatamente trascurato di trattare con precisione [e quindi molto distesamente: « κατὰ τὸ ἑκούσιον τὸ ἀκριβὲς αὐτῶν ὑπερώφθη »] di quei libri che sono comuni e facilmente accessibili [« ὅσον ἐπιπολάζει... διὰ τὸ πρόχειρον »].

L'estensione, dunque, delle notizie e degli estratti sarebbe direttamente proporzionale alla rarità delle opere possedute e lette da Fozio[1].

---

[1] Le opere recensite da Fozio non sono tutte dei « rarissima », come da molti si crede (cfr., per es., R. Goossens, « Le sommaire des Persica de Ctésias par Photius », in *Revue Belge de Philol. et d'Histoire*, 28, 1950, pp. 516 sgg.; Dvornik, « Patriarch Photius, Scholar and Statesman », in *Classical Folia*, 13, 1959, p. 8; H.-G. Beck, « Ueberlieferungsgeschichte der byzantinischen Literatur », in *Geschichte der Textüberlieferung*, I, Zürich 1961, p. 428): le parole della lettera proemiale indicano chiaramente che la *Biblioteca* contiene notizie piú ampie di libri rari e indicazioni piú superficiali di libri alla portata di tutti. Ciò confermerebbe l'opinione già da me espressa che si tratti di un « catalogo » di un fondo di vecchi libri acquistati, forse anche in tempi diversi, dall'autore e recensiti cosí come capitava: a libri rari e preziosi se ne affiancavano di meno rari e di minor valore.

Quale era lo scopo dei singoli « codici » della *Biblioteca*? Anche a questo accenna Fozio nelle ultime righe della dedica al fratello: i libri (acquistati da Fozio) dovevano essere per la massima parte dei « παλαιὰ βιβλία » in onciale, quindi ingombranti e di difficile lettura, che attendevano la traslitterazione. Ce lo dice lo stesso Fozio a proposito delle due edizioni o redazioni della *Cronaca* di Eunapio (cod. 77, I, pp. 159-60 ed. Henry), che egli dice aver trovato in vecchi manoscritti (« ἐν παλαιοῖς ἐνετύχομεν βιβλίοις »). Averne a portata di mano sunti ed estratti doveva essere utile per un rapido richiamo alla memoria e per un piú celere reperimento in essi di ciò che vi si cercava. Questo doveva essere stato lo scopo primo della stesura di appunti e schede personali che Fozio andava facendo a mano a mano che leggeva i libri. Convintosi che tali appunti potevano essere utili anche agli altri, si era deciso a pubblicarli, forse proprio per le pressioni del fratello Tarasio. Anzi, come afferma nella chiusa, pensava che quest'opera potesse essere l'« ἀρχή », la prima di altre che avrebbero avuto la stessa utilità[1].

Il voto di Fozio non si realizzò, non perché egli avesse incontrato, come temeva, la morte durante l'ambasceria, ma perché durante la sua assenza dalla capitale, in essa avveniva l'assassinio del suo amico e protettore Teoctisto, per opera

---

[1] Voglio qui aggiungere, alle deduzioni tratte dai testi di inizio e di chiusa della *Biblioteca*, deduzioni che mi sembrano sufficientemente attendibili, una ipotesi non fantasiosa, ma che presento solo come probabile: la ripetizione del numero dei libri (279) per ben tre volte: nel titolo (se esso è di Fozio), nel proemio e nella chiusa, mi fa pensare che la *Biblioteca* raccolga appunto un catalogo di libri posseduti da Fozio che egli destinava al fratello Tarasio nel caso in cui il suo timore di incontrare nel viaggio la morte si fosse realizzato: una specie dunque di testamento con un preciso inventario (« ἀπογραφή ») degli oggetti lasciati; che l'inventario sia costituito di appunti raccolti in precedenza e riportati disordinatamente è un fatto che dipese dalla fretta. Non è nemmeno da escludere che la pubblicazione della *Biblioteca* potesse avere lo scopo di segnalare ad allievi o ex-allievi opere di cui si desiderasse la traslitterazione. Non può essere un caso che Areta abbia ricercato, acquistato e fatto copiare libri di cui si trova menzione nella *Biblioteca* « *comme si Aréthas n'avait acquis tous ces auteurs, qu'après avoir lu et annoté son exemplaire de Photius* » (A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos* [Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fasc. 78], I, Paris-Liège 1938, p. 355; v. anche E. Zardini, « La Biblioteca dell'Arcivescovo Areta di Cesarea », *Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, München 1958*, München 1960, p. 672).

dell'ambizioso fratello di Teodora, Bardas (principio dell'856), che praticamente assumeva il potere per il nipote Michele III. Il nuovo corso politico, voluto dal nuovo governo, doveva portare alla deposizione di Ignazio e all'elevazione di Fozio al patriarcato (fine dell'858). « Maiora premebant », ed egli si dimenticò della promessa fatta al fratello di continuare la sua *Biblioteca*, o di mantenerla non ebbe piú la possibilità materiale. Riprenderà in certo modo, con altre finalità e con altre proporzioni, il programma di Fozio, Costantino Porfirogenito, con la sua vasta raccolta enciclopedica[1].

Se questa mia ricostruzione del clima culturale in cui ebbe la sua genesi la *Biblioteca* di Fozio (clima che è caratterizzato dall'amore umanistico per il libro, comune a parecchi dotti del tempo, e dalla volontà di recupero e di salvataggio della cultura tardo-antica), è storicamente valida, se l'interpretazione che presento del proemio e della chiusa dell'opera coglie nel segno, è quasi vano fare il processo alle opinioni diverse che sono state espresse finora al riguardo. Ma poiché alcune di esse incontrano ancora favore presso non pochi studiosi[2] e anzi

[1] Sull'attività enciclopedica di Costantino Porfirogenito, si veda Dain, *L'encyclopédisme de Constantin Porphyrogénète*, cit. Delle molte compilazioni dovute all'imperatore erudito o alla sua cerchia, la piú vicina alla *Biblioteca*, anche se diversa come finalità e come composizione, è la raccolta di « excerpta » storici, che porta appunto il nome di *Excerpta Constantiniana*: una vasta enciclopedia che raccoglieva in 53 sezioni o capitoli (« κεφαλαιώδεις ὑποθέσεις », entrambi i termini si trovano nel titolo e nel proemio foziani) una enorme quantità di estratti, ma si limitava soltanto agli storici ed era ordinata secondo precisi intendimenti.

[2] Debbo anche dire che già lo Ziegler, articolo cit., cc. 687-91, aveva dato del proemio e della chiusa della *Biblioteca* un'interpretazione a cui la mia si accosta, e che viene pienamente accettata da Dvornik, *The Patriarch Photius in the Light of recent Research*, cit., p. 6. Anche N. G. Wilson, « The Composition of Photius' "Bibliotheca" », in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 8 (1968) pp. 451-55, accede all'interpretazione dello Ziegler. Tale coincidenza indipendente è certamente confortante. Non condivido tuttavia l'opinione del Wilson (pp. 454-55) che Fozio abbia potuto trarre dalla memoria tutta la *Biblioteca*. L'esempio da lui addotto del Macaulay non è del tutto calzante: ritenere a memoria un'opera di poesia come il *Paradise lost* o il *Pilgrim's Progress*, per cui aiuta il ritmo del verso, è cosa diversa che aver presenti nel ricordo 279 opere diverse con estratti « ad verbum » di una certa parte di essi. Cfr. anche Lemerle, *Le premier humanisme*..., cit., pp. 40 sgg., 189 sgg.

ne generano di nuove egualmente inaccettabili, è bene fare una breve discussione almeno della piú diffusa e della piú recente, cercando di dimostrarne l'infondatezza.

Entrambe discendono e sono amplificazioni di una piuttosto strana nota del Gibbon, che, accennando al proemio foziano, dice: « Εἰς 'Ασσυρίους [*sic* per ἐπ' 'Ασσυρίους], non può significare altro che Baghdād, residenza del califfo [...]. Ma come poté egli procacciarsi tutti questi libri? Non avrà trovato a Baghdād una biblioteca cosí numerosa, né avrà potuto trasportarla nel suo bagaglio, né conservarla nella memoria »[1].

L'idea di un'intera biblioteca trasportata come corriere diplomatico da Fozio nel viaggio da Costantinopoli a Baghdād sedusse l'immaginazione di Emil Orth, il quale in un libro che ha avuto molta fortuna[2] costruí una teoria che ha del suggestivo, ma che sconfina nel romanzesco e nell'assurdo. Fozio, secondo lui, designato a far parte dell'ambasceria, prevedendo un viaggio lungo e noioso, avrebbe deciso di portare con sé una certa quantità di libri, che si sarebbero letti lungo il viaggio, e avrebbe anche condotto con sé un certo numero di membri del suo « salotto letterario » (almeno una decina), ma si dovette escludere Tarasio. Il quale però ottenne dal fratello la promessa di non fargli perdere i frutti di tali letture itineranti. Fozio gli avrebbe fatto avere, prima del suo ritorno nella capitale, una relazione delle sue letture fatte, cioè il manoscritto della *Biblioteca*. Poiché era impossibile che una sola persona leggesse tanti libri, il compito venne diviso

[1] Gibbon, *St. della decadenza e caduta dell'Imp. Rom.*, cit., III, p. 2230, nota 2. Nel testo il Gibbon afferma che Fozio a Baghdād « per ingannare le lunghe ore dell'esilio, e forse la prigione, compose in fretta la sua *Biblioteca*... ». Evidentemente il Gibbon aveva letto molto distrattamente il proemio di Fozio.

[2] E. Orth, *Rhetorische Forschungen*, I. *Photiana*, Leipzig 1928, pp. 7-29. Seguono la fantasiosa costruzione di Orth, tra gli altri, A. Severyns, *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*, I, cit., pp. 1-10, che la riassume ampiamente; Goossens, *Le sommaire des Persica de Ctésias par Photius*, cit., p. 515; Dain, *Les Manuscrits*, cit., p. 127, che si converte poi all'ipotesi dell'Hemmerdinger (v. *infra*) in *La transmission des textes littéraires*..., cit., p. 40 e in *Paléographie grecque*, cit., p. 544. Anche H.-G. Beck, che in *Kirche und theologische Literatur in byz. Reich*, München 1959, p. 526, sembra aderire all'interpretazione dello Ziegler, nella successiva *Ueberlieferungsgeschichte der byz. Literatur*, cit. (1961), p. 429, accetta, se anche con qualche riserva, l'ipotesi di Orth e non ricusa quella di Hemmerdinger.

tra il gruppo letterato dell'ambasceria, e ciascuno leggeva una parte dei libri[1]. Fozio, come gli altri, lesse la sua parte. Riunioni piú o meno periodiche, nelle tappe del viaggio, permettevano che delle letture fatte, ciascuno riferisse all'« équipe » intiera e, dopo una discussione « seminariale », Fozio chiudeva il dibattito. Un segretario, trovato per la strada, « verbalizzava » le sedute. I resoconti di queste sedute, stesi durante il viaggio e riveduti da Fozio, avrebbero costituito la *Biblioteca*, che egli avrebbe spedito al fratello (con la lettera aggiunta) prima di giungere a Costantinopoli, per mezzo di un corriere rapido[2]. Naturalmente, secondo l'Orth, tutto ciò non sarebbe che interpretazione del proemio dedicatorio e della chiusa della *Biblioteca*.

Mi pare assolutamente superfluo, dopo quanto è stato detto, confutare l'ipotesi molto succintamente, ma pur fedelmente, qui sopra riassunta. Trasportarsi in un viaggio scomodo e malsicuro almeno 279 (ma chi assicura che Fozio, come capita normalmente quando si va in vacanza, non abbia portato con sé un numero molto maggiore di codici di quelli che poi lui e i suoi amici son riusciti a leggere?) codici in pergamena o in papiro, scritti in onciale, è idea che ogni persona di mente sana si rifiuta di accogliere. Fozio, che amava i suoi

[1] Tracce di questo lavoro collettivo si troverebbero, secondo l'Orth, nei singoli codici, nelle formule iniziali: « ἀνεγνώσθη » e « ἀνεγνώσθησαν », che vengono usate piú correntemente, introdurrebbero i codici riferentisi a letture dei membri del gruppo, mentre dei libri letti personalmente da Fozio, che costituirebbero solo un dieci per cento del tutto, le formule sarebbero in prima persona. Ma è stato giustamente notato dall'Henry, I, p. 193, che formule alla terza persona e formule alla prima si alternano nello stesso « codice », e quindi non può trattarsi che di un espediente retorico, la « variatio ».

[2] Orth, *Photiana*, cit., pp. 4 sgg. Alla costruzione dell'Orth praticamente si collega, ora, anche se in forma attenuata, la Ahrweiler. Essa opina che Fozio abbia composto la *Biblioteca* durante una campagna in Asia Minore (837-38), a cui egli avrebbe partecipato in qualità di segretario di Teofilo (art. cit., pp. 356 sgg.) prima di prender parte a una missione inviata dallo stesso imperatore a Sāmarrā, nell'838. Prescindendo dalla data, che abbiamo già ritenuto inaccettabile, ci par difficile che Fozio abbia potuto redigere la *Biblioteca* lontano da Costantinopoli, in un luogo dove non avrebbe potuto avere a disposizione né i libri necessari (anche se la Ahrweiler pensa che egli avesse portato con sé appunti oltre che dei libri) né il materiale scrittorio né il tempo libero per dedicarsi a un siffatto lavoro. Cfr. anche Wilson, art. cit., p. 453.

libri e che per essi profondeva le sue ricchezze, era abbastanza saggio per concepire una tale idea tanto rischiosa quanto folle. E poi sarebbe stato possibile nello spazio di tempo che richiedeva il viaggio e in condizioni cosí scomode, non solo leggere una cosí gran quantità di libri, ma anche discuterli e trarne notizie ed estratti? Secondo la precisa testimonianza del cronista arabo Tabarī[1], l'ambasceria partí dalla capitale il 6 dicembre dell'855 e l'incontro per lo scambio dei prigionieri doveva aver luogo il 12 febbraio dell'anno successivo. Le trattative si conclusero il 19 febbraio. Il cronista non dice né quando l'ambasceria bizantina iniziò il viaggio di ritorno né quando raggiunse la capitale. Ma dall'anticipo con cui essa aveva iniziato il viaggio di andata possiamo pensare che la missione dovette durare in tutto quattro mesi o poco piú. Anche se si ammettesse che Fozio non abbia fatto altro durante il viaggio che pensare alla *Biblioteca* (sublime monomania che si potrebbe attribuire soltanto al candidato di un concorso universitario dell'Italia contemporanea, il quale debba completare il suo ultimo « titolo » per affrontare l'agone), e che abbia trovato anche gli altri disposti ad assecondarlo, è assolutamente impossibile che si fossero potuti leggere in cosí breve spazio tanti libri e si fossero potute scrivere tante pagine (545 dell'edizione Bekker, per circa 45.000 righe). E tanto basta.

Due parole ancora sulla piú recente ipotesi dell'Hemmerdinger[2] che si attacca al secondo dei corni del dilemma gibbo-

[1] In Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I, cit., p. 318. Tabarī dice anche che erano stati messi a disposizione del capo dell'ambasceria, Giorgio, 70 muli. Essi naturalmente dovevano essere utilizzati soprattutto per le salmerie. A Fozio, per il trasporto dei suoi libri, vennero assegnate delle bestie da soma supplementari? Tabarī dice, inoltre, che l'ambasceria era composta di una cinquantina di persone. È probabile che dieci di esse fossero al seguito personale di Fozio?

[2] Hemmerdinger, « Les "notices et extraits" des bibliothèques grecques de Bagdad par Photius », in *Revue des Études Grecques*, 69 (1956), pp. 101-03. Di maggior peso potrebbe sembrare l'aggiunta all'ipotesi dell'Hemmerdinger suggeritagli dall'abate M. Richard (p. 103). Sarebbe una conferma di tale ipotesi la presenza nella *Biblioteca* di notizie riguardanti scritti monofisiti e nestoriani, che, condannati dai concili, difficilmente si sarebbero potuti trovare a Costantinopoli, mentre sarebbe stato normale trovarli a Baghdād. Questa osservazione, che ha incontrato anche il favore di Beck, *Ueberlieferungsgeschichte der*

niano: Fozio avrebbe trovato i libri da cui trasse le sue notizie e gli estratti nella Biblioteca di Baghdād. A parte il fatto che non è per nulla provato che l'ambasceria sia giunta fino alla capitale califfale, essendosi le trattative svolte alla frontiera, sulle rive del fiume Lamos, in Cilicia, è da notare che in questo periodo (dall'836 all'889) la corte califfale risiedeva a Sāmarrā, e non a Baghdād, e ciò sa anche l'Hemmerdinger (p. 102), il quale sa pure che per coprire il percorso (un centinaio di chilometri) tra le due città occorrevano tre giornate di viaggio. Ora la biblioteca che conteneva i manoscritti greci si trovava a Baghdād e non a Sāmarrā. È concepibile, ammesso pure che l'ambasceria sia andata per qualche giorno alla corte califfale, un Fozio « pendolare » che in un tempo brevissimo e facendo frequenti viaggi tra Baghdād e Sāmarrā, metta su la *Biblioteca*, o che anche tragga rapidamente gli appunti per essa? E poi, se certamente a Baghdād si potevano trovare moltissimi manoscritti greci (io credo soprattutto di filosofi e di scienziati), è probabile che Fozio vada a trovare proprio nella biblioteca di Baghdād i codici contenenti gli scritti di Niceforo Patriarca o di Sergio Confessore, quasi suoi contemporanei? O che già a quei tempi le biblioteche avevano esigenze cosí pressanti di aggiornamento? D'altra parte, supporrei che l'ordine dei « codici » nella *Biblioteca* possa essere in qualche modo quello cronologico, in cui Fozio andò compilando le sue schede. Ora, nel caso che egli avesse preso i suoi appunti a Baghdād, si sarebbe verificato il fatto piuttosto strano, che in principio egli avesse preso dai libri letti appunti rapidissimi, mentre quando il tempo doveva sfuggirgli sotto i piedi, si sarebbe invece indotto a prendere appunti piú estesi e ad includervi ampi « excerpta ». Tutto ciò non torna!

---

byz. Literatur, cit., p. 429, non è del tutto convincente. È vero che gli scritti ereticali venivano condannati al rogo, ma ciò non toglie che degli esemplari potessero essere conservati in conventi e chiese, e che gli iconoclasti, i quali appunto accusavano gli iconoduli o di monofisismo o di nestorianesimo (concilio del 754, v. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byz. Bilderstreites*, cit., pp. 17 sgg.) potevano aver ricercato questi scritti per dar forza alla loro dottrina. La raccolta di Giovanni il Grammatico, secondo lo Scriptor Incertus, aveva proprio questo scopo. Esemplari di tali scritti, potevano circolare nella capitale in questo periodo e Fozio poteva esserne venuto in possesso. Una prova ancora della liberalità di questo periodo.

« Sat prata biberunt »! Diceva Albert Severyns, nell'« Avant-propos » delle sue *Recherches sur la Chrestomathie de Proclos*, che è del 1938: « *S'il y a encore beaucoup d'épis à glaner dans le vaste champ de la philologie byzantine, il reste encore à en extirper de mauvaises herbes* » (p. XII). Ancora oggi nel vasto campo della filologia bizantina molte sono le spighe da raccogliere, né sono state estirpate tutte le cattive erbe. Se ho contribuito in certo modo, con questo studio, non tanto a raccogliere qualche spiga trascurata, quanto ad eliminare almeno qualche cattiva erba, il mio tempo non è andato perduto del tutto.

Ma soprattutto spererei di aver dato della Rinascenza del IX secolo, attraverso un'interpretazione rispettosa delle fonti, un quadro coerente e plausibile che ci permette di vedere in essa una felice età di risveglio intellettuale e di affermazione della cultura « laica ». In tale età, pur nell'ambito di una lotta religiosa, si affermano i valori di liberalità e di tolleranza spesso ignorati a Bizanzio e nel medioevo in generale, ma non soltanto allora.

Bibliografia e indici

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Trattazioni generali della letteratura bizantina:

K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453), München 1897^2, ristampa New York 1970. (Traduzione greca con qualche aggiunta: Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς λογοτεχνίας, μεταφρασθεῖσα ὑπὸ Γ. ΣΩΤΗΡΙΑΔΟΥ, I-III, Atene 1897-1900, 1947^2; adattamento francese della traduzione greca: *Histoire de la Littérature byzantine*, I-IV, Aix-en-Provence 1969-70.) La prima edizione era stata pubblicata nel 1890. Per la seconda l'autore usufruí della collaborazione di A. EHRHARD, che curò la parte riguardante la letteratura teologica (pp. 37-218), e di H. GELZER, che alla trattazione letteraria aggiunse un *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte* (pp. 911-1067). Resta ancora la piú importante opera di consultazione sulla letteratura bizantina per l'abbondanza e l'accuratezza delle informazioni sulla biografia e sulle opere dei singoli autori, sui manoscritti, sulle edizioni e sulla bibliografia. Ma non è una storia della letteratura, bensí un ampio repertorio di consultazione indispensabile allo studioso specialista. Improntata a una concezione positivistico-erudita, l'opera del K. manca soprattutto di un'idea direttrice, di una visione sintetica d'insieme, di una valutazione storica dei fatti letterari.

K. KRUMBACHER, *Die griechische Literatur des Mittelalters* [Kultur der Gegenwart di P. HINNEBERG, I, 8], Leipzig-Berlin 1905 (1912^3), pp. 319-70. (Traduzione greca: Βυζαντινὴ λογοτεχνία. Μετάφραση Χ. ΚΑΡΟΥΖΟΥ, Atene 1925; traduzione italiana: *Letteratura greca medievale*, con note bibliografiche di S. NICOSIA [« Quaderni » dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici 6], Palermo 1970, con un utile aggiornamento bibliografico.) È un rapido schizzo della letteratura bizantina destinato ai lettori colti: in esso il K. tenta una sintesi e un giudizio valutativo, che mancavano nell'opera maggiore.

K. DIETERICH, *Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur*, Leipzig 1909^2. Mette in evidenza la continuità della grecità medievale nella letteratura neoellenica, specie della produzione letteraria popolare.

G. MONTELATICI, *Storia della letteratura bizantina* (324-1453), Mi-

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Trattazioni generali della letteratura bizantina:

K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches* (527-1453), München 1897^{2}, ristampa New York 1970. (Traduzione greca con qualche aggiunta: Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς λογοτεχνίας, μεταφρασθεῖσα ὑπὸ Γ. ΣΩΤΗΡΙΑΔΟΥ, I-III, Atene 1897-1900, 1947^{2}; adattamento francese della traduzione greca: *Histoire de la Littérature byzantine*, I-IV, Aix-en-Provence 1969-70.) La prima edizione era stata pubblicata nel 1890. Per la seconda l'autore usufruí della collaborazione di A. EHRHARD, che curò la parte riguardante la letteratura teologica (pp. 37-218), e di H. GELZER, che alla trattazione letteraria aggiunse un *Abriss der byzantinischen Kaisergeschichte* (pp. 911-1067). Resta ancora la piú importante opera di consultazione sulla letteratura bizantina per l'abbondanza e l'accuratezza delle informazioni sulla biografia e sulle opere dei singoli autori, sui manoscritti, sulle edizioni e sulla bibliografia. Ma non è una storia della letteratura, bensí un ampio repertorio di consultazione indispensabile allo studioso specialista. Improntata a una concezione positivistico-erudita, l'opera del K. manca soprattutto di un'idea direttrice, di una visione sintetica d'insieme, di una valutazione storica dei fatti letterari.

K. KRUMBACHER, *Die griechische Literatur des Mittelalters* [Kultur der Gegenwart di P. HINNEBERG, I, 8], Leipzig-Berlin 1905 (1912^{3}), pp. 319-70. (Traduzione greca: Βυζαντινὴ λογοτεχνία. Μετάφραση Χ. ΚΑΡΟΥΖΟΥ, Atene 1925; traduzione italiana: *Letteratura greca medievale*, con note bibliografiche di S. NICOSIA [« Quaderni » dell'Istituto Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici 6], Palermo 1970, con un utile aggiornamento bibliografico.) È un rapido schizzo della letteratura bizantina destinato ai lettori colti: in esso il K. tenta una sintesi e un giudizio valutativo, che mancavano nell'opera maggiore.

K. DIETERICH, *Geschichte der byzantinischen und neugriechischen Literatur*, Leipzig 1909^{2}. Mette in evidenza la continuità della grecità medievale nella letteratura neoellenica, specie della produzione letteraria popolare.

G. MONTELATICI, *Storia della letteratura bizantina (324-1453)*, Milano 1916. È un compendio informativo che tien soprattutto presente l'opera del Krumbacher, ma ne allarga i limiti al principio, includendo il periodo da Costantino a Giustiniano, e tien conto degli studi apparsi nei diciannove anni dopo la pubblicazione del K. Forse troppo severa la recensione di S. G. MERCATI in « Roma e l'Oriente », VIII (1918), pp. 171-183, che particolareggiatamente ne enumera difetti e errori.

Buone trattazioni sintetiche sono:

I. P. Voutieridis, Ἐπίτομος ἱστορία τῆς βυζαντινῆς λογοτεχνίας, Atene 1935.

A. Mirambel, *Littérature byzantine*, in « Encyclopédie de la Pléiade: Histoire des littératures », 1, Paris 1955, pp. 697-750.

Per un rapido sguardo d'insieme si vedano:

F. Doelger - A. Ehrhard, *Byzantinische Literatur*, in « Lexikon für Theologie und Kirche », II, Freiburg 1931, pp. 678-83.

E. Kriaras, *La littérature grecque médiévale*, in « L'Hellénisme Contemporain », 5 (1951), pp. 332-40.

F. Doelger, *Die byzantinische Literatur*, in « Die Literaturen der Welt », Zürich 1964, pp. 193-203; *Die griechische Patrologie*, ibid., pp. 206-14.

A.A. V.V., *Literatura Bizanţului*, a cura di N. Ş. Tanaşoca, Bucarest 1971. Ampia antologia di pagine di bizantinisti moderni, da Krumbacher ai contemporanei, tradotte in romeno, che costituisce come una continuata storia della letteratura bizantina.

Saggi di valutazione critica della letteratura e della cultura bizantine:

N. Iorga, *La littérature byzantine, son sens, ses divisions, sa portée*, in « Revue historique du Sud-Est européen », 2 (1925), pp. 370-97 (= *Études byzantines* II, Bucarest 1940, pp. 65-94). La letteratura bizantina viene caratterizzata come letteratura della Corte e della Chiesa; la divisione in periodi coincide con la nostra.

A. Heisenberg, *Das Problem der Renaissance in Byzanz*, in « Historische Zeitschrift », 133 (1926), pp. 392-412. Lavoro acutissimo in cui si nega che a Bizanzio vi siano mai stati periodi di rinascenza.

A. Heisenberg, *Das Wesen der byzantinischen Kultur und ihre Bedeutung für die Gegenwart*, in « Egyetemes Philologiai Közlöny », 53 (1929), pp. 1-13.

G. Pasquali, *Medioevo bizantino*, in « Civiltà Moderna », 13 (1941), pp. 289-320 (= *Pagine stravaganti*, 2 [Biblioteca Sansoni 42], Firenze 1968, pp. 341-70). Valutazione lucidissima e personale della cultura del medioevo bizantino, cui fa velo certo spirito polemico e, soprattutto, il confronto con la cultura classica.

F. Doelger, *Der Klassizismus der Byzantiner, seine Ursache und seine Folge*, in Παραστορά, Ettal 1961, pp. 38-45. Il classicismo bizantino è visto non come qualcosa di statico, ma come tradizione dinamica viva e operante sulla cultura bizantina.

M. Gigante, *Antico, Bizantino e Medioevo*, in « La Parola del passato », fasc. 96 (maggio-giugno 1964), pp. 194-215. Esamina acutamente l'azione della tradizione classica sulla cultura bizantina, che da essa viene recepita e adeguata alla nuova civiltà cristiana medievale, e conservata e trasmessa all'età moderna.

H. Hunger, *Reich der neuen Mitte. Der christliche Geist der byz.*

Kultur, Graz-Wien-Köln 1965. Ampia trattazione della civiltà bizantina che si svolge attorno al suo centro, Costantinopoli, in uno spirito cristiano, ma nella continuità della tradizione antica: l'impero continua le strutture statali romane, il cristianesimo si permea di filosofia ellenica: la letteratura imita modelli antichi, l'insegnamento superiore continua i metodi dell'antichità, il pensiero filosofico si ispira al neoplatonismo. Grande è l'influenza della civiltà bizantina sia nell'Europa orientale sia nell'Occidente, che ha accolto nella Rinascenza l'eredità di Bizanzio.

Trattazioni e repertori di ampie sezioni della letteratura:

A. Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III [Texte und Untersuchungen zur Geschichte d. altchristlichen Literatur 50-52], Leipzig-Berlin 1937-52 (la seconda parte del terzo vol. è curata da J. M. Hoeck). È il piú ampio e completo esame della letteratura agiografica e omiletica e della sua tradizione. Sulle vicende dello sviluppo spirituale dell'opera dell'E., si veda ora: F. Winkelmann, *Albert Ehrhard und die Erforschung der griechisch-byzantinischen Hagiographie. Dargestellt an Hand des Briefwechsels Ehrhards mit Adolf von Harnack, Carl Schmidt, Hans Lietzmann, Walter Eltester und Peter Heseler* [T. u. U. zur Gesch. d. altchrist. Lit. 111], Berlin 1971.

F. Doelger, *Die byzantinische Dichtung in der Reinsprache* [Handbuch der griechischen und lateinischen Philologie III, 1], Berlin 1948; 2. Aufl. in Εὐχαριστήριον *Franz Dölger zum 70. Geburtstage*, Tessalonica 1961, pp. 1-63.

B. Tatakis, *La philosophie byzantine* [Histoire de la Philosophie par É. Bréhier, 2e fasc. suppl.], Paris 1949. Primo tentativo di una trattazione dello svolgimento della filosofia bizantina.

G. Moravcsik, *Byzantinoturcica*, I: *Die byzantinischen Quellen der Gesch. der Türkvölker* [Berliner Byz. Arbeiten 10], Berlin 1958². L'opera del M. tratta di tutte le fonti storiche bizantine riguardanti le popolazioni turche, le quali, nell'ampia accezione che vien dato al termine, trovan menzione in tutta la letteratura storiografica bizantina. Sulle singole fonti, disposte in ordine alfabetico, vien data un'ampia e solida notizia, seguita da esaurienti e precise informazioni sulla tradizione manoscritta, sulle edizioni, sulla letteratura. Mirabile strumento di lavoro, ha sostituito, per la parte storiografica, il Krumbacher [abbrev. Moravcsik].

M. E. Colonna, *Gli storici bizantini dal IV al XV secolo*, I: *Storici profani*, Napoli 1956. L'opera è condotta sulle orme della prima edizione del Moravcsik (1940), ma è meno accurata e meno precisa.

H.-G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* [Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 2, 1: Byzantinisches Handbuch II, 1], München 1959. È il rifacimento ampliato e aggiornato della sezione, curata da A. Ehrhard, dedicata alla letteratura teologica della seconda edizione del Krumbacher. La trattazione propriamente letteraria è preceduta da una introduzione sullo sviluppo degli studi di teologia bizantina e da un ampio studio sull'organizzazione e sulla storia

della Chiesa orientale, sulla liturgia e sull'agiografia. Opera fondamentale di consultazione [abbrev. BECK, *TL*].

H.-G. BECK, *Ueberlieferungsgeschichte der byzantinischen Literatur*, in « Geschichte der Textüberlieferung », I, Zürich 1961, pp. 425-510. Sulla storia della tradizione manoscritta dei testi letterari bizantini e della patristica greca.

E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961².

A. H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.

N. B. TOMADAKES, Βυζαντινὴ Ἐπιστολογραφία [Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βυζαντινὴν φιλολογίαν 3], Atene 1969-70. Eccellente studio storico su un genere letterario che ebbe grande fortuna nel mondo bizantino dal Basso impero al XV secolo.

H.-G. BECK, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur* [Handbuch der Altertumswissenschaft XII, 2, 3: Byzantinisches Handbuch II, 3], München 1971.

I. E. KARAGIANNOPOULOS, Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 2], Tessalonica 1971². Utile complemento dell'opera del Moravcsik, contiene notizie su autori e opere storiografiche dei secoli dal IV al XV, disposte per secoli.

Particolarmente importanti per la comprensione della letteratura del primo periodo sono le opere complessive sulla civiltà ellenistica, sulla letteratura greca tardo-antica e sulla patrologia:

W. v. CHRIST - W. SCHMID - O. STAEHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur*, II, 2⁶, München 1924 (per la letteratura dal IV al VI secolo, con esauriente bibliografia).

F. A. WRIGHT, *A History of Later Greek Literature from the Death of Alexander in 323 B.C. to the Death of Justinian in 565 A.D.*, New York 1932.

C. SCHNEIDER, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, I-II, München 1967-69.

O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I-V, Freiburg i. B. 1913²-1932. Opera fondamentale sulla letteratura cristiana fino al VI secolo.

A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IVᵉ siècle*, Paris 1928-30. Esposizione chiara e vivace dello sviluppo della letteratura greca cristiana nei primi quattro secoli e dell'influenza dell'ellenismo sulle forme letterarie cristiane.

H. v. CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart 1955 (=*Les Pères grecs*, Paris 1963; *I Padri greci* [Biblioteca di cultura religiosa 11] Brescia 1967). Comprende dodici saggi su alcuni padri della Chiesa, tra cui occupano il posto più importante i padri del IV secolo.

M. PELLEGRINO, *Disegno storico della letteratura greca cristiana*, Roma 1956.

B. ALTANER, *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*, Freiburg i. B. 1960⁶ (=*Précis de Patrologie* adapté par H. CHIRAT, Mulhouse 1961; traduzione italiana con aggiornamento bibliografico: *Patrologia*, Torino 1968⁶). Prezioso strumento di lavoro fornito di copiosa bibliografia. La trattazione giunge fino all'VIII secolo.

J. QUASTEN, *Patrology*, I-III, Utrecht 1950-60 (=*Initiation aux Pères de l'Église*, Paris 1955-63, con aggiornamento della bibliografia; edizione italiana ampliata ed aggiornata: *Patrologia*, I [corrispondente al I e II dell'originale], Torino 1971²; II, Torino 1969). Ampia trattazione della patrologia fino al concilio di Calcedonia (451).

A. M. MALINGREY, *La littérature grecque chrétienne* [« Que sais-je? », 1286], Paris 1968.

J. BARBEL, *Geschichte der frühchristlichen griechischen und lateinischen Literatur*, I-II, Aschaffenburg 1969.

M. SIMONETTI, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, con una introduzione di G. LAZZATI [Le letterature del mondo 49], Firenze-Milano 1969.

Danno ampia parte alla storia della cultura le più importanti storie generali dell'impero bizantino. Tra esse ricordiamo:

E. GIBBON, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, I-VI, London 1776-88 (ed. with introduction, notes, appendices and index by J. B. BURY, I-VII, London 1897-1900; 1927⁷; ristampa 1954). La più recente traduzione italiana è opera di G. FRIZZI, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, con un saggio di A. MOMIGLIANO [« I Millenni »], I-III, Torino 1967. Opera classica, tradotta in tutte le lingue, del razionalismo illuministico del XVIII secolo, indica già nel titolo la visione che ebbe l'Illuminismo della storia di Bizanzio, come « decline and fall » dell'impero romano: un millennio di decadenza causata dal « trionfo della barbarie e della religione » conseguente al tramonto della cultura antica. L'atteggiamento negativo del Gibbon verso la storia bizantina discendeva dall'analoga posizione che verso di essa aveva assunto l'età dei lumi francese e particolarmente il Montesquieu, che nelle sue *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) vedeva, nella storia dell'impero bizantino, « un tissu de révoltes, de séditions et de perfidies » (c. XXI) e si poneva il problema della sopravvivenza di una tale organizzazione politica deteriore fino al XV secolo. Ma i motivi di validità dell'opera, oltre agli ineguagliabili pregi letterari che la collocano tra i « classici » della letteratura storiografica, stanno soprattutto nel metodo, il più alto tentativo di sintesi tra la storiografia erudita, che aveva avuto la sua più feconda stagione dall'età dell'Umanesimo alla metà del XVIII secolo, e il pensiero filosofico dell'Illuminismo e della « Encyclopédie ». Il grande affresco storico del Gibbon che abbraccia un periodo di tredici secoli, dall'età degli Antonini alla caduta di Costantinopoli (1453), è il mirabile e intramontabile frutto di questo connubio. Da esso discendono la metodologia e la problematica della più grande storiografia dell'Ottocento e che sono anche le nostre.

G. FINLAY, *A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time, B.C. 146 to A.D. 1864*, I-VII, Oxford 1877. Opera di un filelleno, amico, nella sua giovinezza, di Byron, che passò buona parte della sua vita in Grecia: nel quadro della storia della nazione ellenica, studia ampiamente la storia dell'impero bizantino.

K. PAPARRIGOPULOS, Ἱστορία τοῦ Ἑλληνικοῦ Ἔθνους, I-V, Atene 1860-77, ed. curata da P. KAROLIDIS, I-VI, Atene 1925. La storia bi-

zantina è trattata nei volumi dal II al V, e grande rilievo vi ha il periodo iconoclastico di cui il P. metteva in evidenza l'importanza, esagerandone i motivi sociali su quelli religiosi, e accostandolo alla riforma protestante dell'Occidente. Il carattere dell'opera è tendenzioso per un senso spiccato di nazionalismo. I risultati piú importanti di questo voluminoso trattato sono stati dall'autore stesso resi noti e accessibili a un pubblico piú vasto in una *Histoire de la civilisation hellénique*, Paris 1878, scritta direttamente in francese.

J. B. Bury, *History of the Later Roman Empire from Arcadius to Irene (395-800)*, I-II, London 1889 [abbrev. Bury, *Later Rom. Empire* [1]]. L'autore mette in particolare evidenza la continuità e l'unità dell'*impero romano* fino all'incoronazione di Carlo Magno (800) e tratta *insieme* gli eventi dell'Occidente e dell'Oriente. Nella trattazione consacra interi capitoli ai problemi dell'amministrazione, della cultura, della vita sociale, dell'arte. Una seconda edizione di quest'opera notevolmente ampliata, ma limitata fino all'età di Giustiniano, è: *History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian (395-565)*, I-II, London 1923 [abbrev. Bury, *Later Rom. Empire*[2]].

J. B. Bury, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basile I (802-867)*, London 1912. È la continuazione della prima edizione dell'opera precedente. Dal titolo appare come l'incoronazione di Carlo Magno segni, per l'autore, uno stacco nella storia dell'unità romana dell'impero: dall'800 l'impero bizantino è impero romano « orientale » [abbrev. Bury, *Eastern Rom. Empire*]. Per una valutazione critica della personalità scientifica del Bury (con bibliografia della sua opera) si veda: N. H. Baynes, *A Bibliography of the Works of J. B. Bury*, Cambridge 1929.

J. Kulakovskij, *Istorija Vizantii*, I-III (395-717), Kiev 1912-15, ora ristampata con una prefazione di I. Dujčev, London 1973. Opera di grande mole, ampiamente particolareggiata, su tutti gli aspetti della vita bizantina.

F. I. Uspenskij, *Istorija vizantijskoj imperii*, I, Pietroburgo 1913; II, 1 (fino all'867), Leningrado 1927; III, Mosca-Leningrado 1948. Opera monumentale di uno dei piú grandi bizantinisti russi: è soprattutto rivolta alla storia interna ed economico-sociale dell'impero e fa largo posto anche alla storia della cultura. Purtroppo è incompleta: non è mai uscita la seconda parte del II volume (867-1081) e l'ultimo volume, pubblicato postumo (l'autore era morto nel 1928), non è stato che parzialmente aggiornato.

« The Cambridge Medieval History » planned by J. B. Bury, IV: *The Eastern Roman Empire (717-1453)*, Cambridge 1923. Il quarto volume di questa grande opera collettiva, condotta sotto la direzione del Bury, è tutto dedicato alla storia bizantina e redatto dai bizantinisti piú eminenti d'Europa. La trattazione del periodo anteriore si trova nei voll. I (1911): da Costantino ad Anastasio (518); II (1913): da Giustino I alla fine della dinastia di Eraclio. L'opera è uscita in seconda edizione completamente rinnovata e aggiornata: *The Byzantine Empire*, edited by J. M. Hussey: Part I: *Byzantium and its Neighbours*; Part II: *Government, Church and Civilization*, Cambridge 1966-67. Costituisce la piú recente « summa » sulla civiltà bizantina, realizzata coi contributi di studiosi specialisti di tutto il mondo, come l'edizione precedente. Ampia e sistematica bibliografia in fondo a ciascun volume. Il capitolo riguardante la letteratura (XXVII) è nella Part II, pp. 206-63, ed è opera di F. Doelger.

A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire*, I-II, Madison 1928-29; 1952[2]; ultima ristampa 1964. La traduzione francese: *Histoire de l'empire byzantin*, I-II, Paris 1932, è condotta sull'edizione inglese del 1928-29. Tradotta in varie lingue, è una delle opere piú note di storia bizantina e costituisce una guida chiara e documentata, ben informata anche per le opere in lingue slave. Contiene ampie trattazioni sulla vita culturale e una larga introduzione sull'evoluzione degli studi di bizantinistica nel mondo.

C. Diehl - G. Marçais, *Le monde oriental de 395 à 1081* [« Histoire Générale » di G. Glotz, II: Histoire du Moyen Âge, III], Paris 1936, 1944[2]. Il Diehl, uno dei maggiori rappresentanti della bizantinistica francese, dopo aver dato per un pubblico piú vasto una minore *Histoire de l'Empire byzantin* (Paris 1919, 1924[7]) da Costantino al 1453, tradotta in varie lingue, offriva in quest'opera un quadro molto particolareggiato e documentato della storia (e anche della vita culturale) dell'impero bizantino dalla morte di Teodosio all'accessione di Alessio I Comneno. Al Marçais è dovuta la trattazione della storia degli Arabi da Maometto al XII secolo. Ne costituisce la continuazione:

C. Diehl - L. Oeconomos - R. Guilland - R. Grousset, *L'Europe orientale de 1081 à 1453* [ibid. IX, 1], Paris 1945. In essa il Diehl, con la collaborazione di Oeconomos, ha trattato la parte dal 1081 al 1204; Guilland ha presentato il periodo dal 1204 al 1453; Grousset, la storia degli Stati latini d'Oriente sorti in conseguenza delle Crociate.

K. Amantos, Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους, I-II, Atene 1939 (1953[2])-1947 (1957[2]). È la piú importante storia dell'impero bizantino (dal 395 al 1204) scritta in Grecia: attraverso la storia politica, sociale, culturale mira a mettere in evidenza la continuità storica dell'ellenismo che, attraverso il medioevo del vicino Oriente, permane nella Grecia moderna. Ne è quasi premessa la Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βυζαντινὴν ἱστορίαν, Atene 1950[2], tradotta ora in inglese: *Prolegomena to the History of the Byzantine Empire*. Preface by C. Trypanis, Amsterdam 1969.

G. Ostrogorsky, *Geschichte des byzantinischen Staates* [Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 1, 2: Byzantinisches Handbuch, I, 2], München 1940, 1963[3]. La traduzione francese (*Histoire de l'état byzantin*, Paris 1956) è condotta sulla seconda edizione (1952) riveduta, per la circostanza, dall'autore. La traduzione italiana, condotta sulla terza edizione tedesca (*Storia dell'Impero Bizantino*, Torino 1968), oltre a non rispettare il titolo originario, è svisata da numerosi errori. È l'opera piú agile e moderna sulla storia di Bizanzio: largamente informata sulla bibliografia, aperta alla problematica piú recente e piú viva, anche della vita economica e sociale. L'ampia trattazione delle « fonti » che precede ciascun capitolo illumina sullo svolgimento della storiografia, e molto lucidi, anche se rapidi, sono gli accenni alla vita culturale. Un'introduzione sullo sviluppo degli studi di storia bizantina illustra le tappe salienti dell'evoluzione generale della bizantinistica.

M. V. Levčenko, *Istorija Vizantii*, Mosca-Leningrado 1940 (=*Byzance dès origines à 1453*, Paris 1949). L'autore, esponente della rinnovata bizantinistica sovietica, dà in quest'opera un saggio di interpreta-

zione marxistica della storia di Bizanzio. La trattazione è di proporzioni e valore diseguali.

L. Bréhier, *Le monde byzantin*, I: *Vie et mort de Byzance*, Paris 1948², ristampa con aggiornamento bibliografico, 1969; II: *Les institutions de l'empire byzantin*, Paris 1949; III: *La civilisation byzantine*, Paris 1950, 1970² [Bibliothèque de synthèse historique, « L'évolution de l'humanité », diretta da H. Berr, 32, 32 bis, 32 ter]. Imponente e ampia sintesi che costituisce quasi una « summa » del mondo bizantino solidamente fondata su ampia informazione. Il terzo volume offre una rappresentazione della vita bizantina a tutti i livelli, facendo larga parte alla storia della cultura, della letteratura, dell'insegnamento.

D. Angelov, *Istorija na Vizantija*, I-III (395-1453), Sofia 1959-67. È la prima esposizione storica della nuova bizantinistica bulgara.

R. Jenkins, *Byzantium. The imperial Centuries A. D. 610-1071*, London 1966. Agile e spesso acuta e personale trattazione dei secoli piú importanti della storia bizantina.

Istorija Vizantii (*Storia di Bizanzio*), I-III, Mosca 1967. Opera collettiva realizzata dai piú noti e qualificati bizantinisti sovietici (G. L. Kurbatov, Z. V. Udal'cova, M. J. Sjuzjumov, A. P. Každan, G. L. Litavrin, E. E. Lipšic ecc.), offre una sintesi dei risultati degli studi sovietici nel campo della bizantinistica. Per ciascun periodo vien dato anzitutto uno studio approfondito delle fonti, poi una esposizione dei grandi problemi politici e socioeconomici, e infine uno studio delle correnti di pensiero, della civiltà letteraria e artistica. Ciascun volume reca in fondo note e bibliografia, da cui appare l'ampia informazione anche degli studi occidentali piú recenti; il III offre tavole cronologiche e sinottiche molto utili. Ornano i volumi ben scelte illustrazioni e carte geografiche numerose e limpide. Pur nella varietà della collaborazione, l'opera è un unitario lavoro di « équipe » realizzato in una forma del tutto nuova. Una traduzione italiana è di imminente pubblicazione.

D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453* [History of Civilization], London 1971. È una storia dell'Europa orientale considerata nell'orbita delle influenze politiche, religiose e culturali di Bizanzio.

Tra le altre opere generali sulla storia e la civiltà bizantina, di varia estensione e valore, sono di utile consultazione:

D. C. Hesseling, *Byzantium. Studien over onze Beschaving ne de Stichting van Konstantinopel*, Haarlem 1902 (=*Essai sur la civilisation byzantine*, Paris 1907).

N. Turchi, *La civiltà bizantina*, Torino 1915.

C. Diehl, *Byzance. Grandeur et décadence* [« L'Histoire »], Paris 1961 (ristampa dell'opera uscita nel 1919, a cura di R. Guilland, con una *Bibliographie sommaire*); trad. italiana: *La civiltà bizantina*, Milano 1962; *Les grands problèmes de l'histoire byzantine*, Paris 1943, 1947² (trad. italiana: Bari 1957); *Histoire de l'empire byzantin*, Paris 1969 (ristampa dell'opera pubblicata nel 1924, con una bibliografia aggiornata a cura di R. Guilland).

A. Heisenberg, *Staat und Gesellschaft des byzantinischen Reiches* [Kultur der Gegenwart di P. Hinneberg, II, IV, 1], Leipzig-Berlin

1923², pp. 364-414; *Das byzantinische Reich*, in « Propyläen Weltgeschichte », III, pp. 153-210.

N. H. Baynes, *The Byzantine Empire*, London 1925, 1949⁶ (trad. italiana: *L'impero bizantino*, Firenze 1971, con appendici: I: *La civiltà ellenistica e la Roma d'Oriente*, 1946; II: *Il mondo spirituale della Roma d'Oriente*, 1947).

S. Runciman, *Byzantine Civilization*, London 1933, 1954⁴ (trad. italiana, *La civiltà bizantina* [« Le piccole storie illustrate » 40], Firenze 1960).

N. Iorga, *Histoire de la vie byzantine*, I-III, Bucarest 1934; *Byzance après Byzance. Continuation de l'Histoire de la vie byzantine*, Bucarest 1935, rist. 1971.

P. Lemerle, *Histoire de Byzance* [« Que sais-je? » 107], Paris 1943, 1948². Schizzo rapido e chiaro della storia politica di Bizanzio.

N. H. Baynes - H. St. L. B. Moss, *Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization*, Oxford 1948, 1949² (traduzione italiana: *L'eredità di Bisanzio*, Milano 1961). Opera collettiva comprendente dei saggi di diversi autori sui vari aspetti della civiltà bizantina; la letteratura è trattata da F. H. Marshall e J. Mavrogordato, pp. 221-51.

P. Kukules, Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμός, I-VI, Atene 1948-57.

E. Stein, *Introduction à l'histoire et aux institutions byzantines*, in « Traditio », 7 (1949-51), pp. 95-168. Acuta e lucida messa a fuoco dei problemi riguardanti gli aspetti piú importanti della storia bizantina.

J. M. Hussey, *The Byzantine World*, London 1957 (=trad. franc.: *Le monde de Byzance*, préface de J. Gouillard, Paris 1958).

H.-W. Haussig, *Kulturgeschichte von Byzanz*, Stuttgart 1959 (traduzione italiana: *Storia e cultura di Bisanzio* [« Il Portolano » 12], Milano 1964).

A. Ducellier, *Les Byzantins* [« Le temps qui court » 30], Paris 1963. Rapido condensato delle notizie essenziali per la conoscenza della civiltà bizantina, gradevolmente presentato e riccamente illustrato.

A. Kashdan, *Byzanz. Aufstieg und Untergang des oströmischen Reiches*, Berlin 1964.

R. Guilland, *Recherches sur les institutions byzantines*, I-II [Berliner Byzant. Arbeiten 35], Berlin-Amsterdam 1967. Raccolta di studi già pubblicati dal 1938 al 1962, che nell'insieme costituiscono una valida storia dell'amministrazione bizantina.

T. Talbot Rice, *Everyday Life in Byzantium*, London-New York 1967.

H.-W. Haussig, *Byzantinische Geschichte* [Urban Bücher 117], Stuttgart 1969.

K. Wessel, *Die Kultur von Byzanz* [Handbuch der Kulturgeschichte], Frankfurt a. Main 1970.

P. Whitting (ed.), *Byzantium. An Introduction*, Oxford 1971.

F. G. Maier (hrsg. von), *Byzanz* [Fischer Weltgeschichte 13], Frankfurt a. M. 1973 (= *L'impero bizantino* [Storia Universale Feltrinelli 13], Milano 1974).

J. Ferluga, *Bisanzio: Società e Stato* [Sansoni Scuola aperta 50], Firenze 1974 (con un'utile aggiornata bibliografia e traduzione italiana di « Documenti »).

Sull'influenza di Bizanzio sulla formazione dell'Europa si vedano soprattutto:

C. Dawson, *The Making of Europe*, London 1932 (= *La nascita dell'Europa*, trad. di C. Pavese, Torino 1959, ristampa [« I Gabbiani », n. s. 82], Milano 1969).

G. Pepe, *Il Medioevo barbarico in Europa*, Milano 1949. Nella parte riguardante l'impero bizantino (pp. 212-84) l'autore espone in maniera lucida e personale le vicende politiche e la vita culturale di Bizanzio fino all'età di Carlo Magno e ne mette in evidenza l'apporto alla creazione dell'Europa moderna.

F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe*, London 1949.

J. Lindsay, *Byzantium into Europe. The Story of Byzantium as the first Europe (326-1204 A.D.) and its further Contribution till 1453 A.D.*, London 1952.

F. Doelger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Ettal 1953 (ristampa: Darmstadt 1964).

R. S. Lopez, *Naissance de l'Europe*, Paris 1962 (= *La nascita dell'Europa* [*Secoli V-XIV*] [Biblioteca di cultura storica 90], Torino 1966).

S. Vrionis jr., *Byzantium and Europe*, London 1967.

N. Heard, *The Dominance of the East (476-1499)*, London 1968.

Sul periodo bassoimperiale e sul primo periodo bizantino, oltre al Bury, *Later Rom. Empire*, son da ricordare le piú importanti opere complessive:

O. v. Seek, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, I-VI, Stuttgart 1920-23, ristampa 1966.

F. Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge* [Bibliothèque de synthèse historique, « L'évolution de l'humanité », dir. da H. Berr, 31], Paris 1927, 1968³.

E. Stein, *Geschichte des spätrömischen Reiches. I: Vom römischen zum byzantinischen Staate (284-476)*, Wien 1928 (ora in edizione francese con aggiornamento bibliografico a cura di J.-R. Palanque: *Histoire du Bas-Empire*, I, Bruges 1959); II: *De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476-565)*, Paris 1949; ristampa dei due volumi: Amsterdam 1968. È l'opera fondamentale su questo periodo, aperta com'è a tutta la problematica della storia politica, amministrativa, economico-sociale e culturale.

M. Rostovzev, *Storia economica e sociale dell'impero romano* (traduz. italiana), Firenze 1933.

A. Solari, *La crisi dell'impero romano*, I-V, Milano 1933-37; *Il rinnovamento dell'impero romano*, I-II, Milano-Roma 1938.

R. Paribeni, *Da Diocleziano alla caduta dell'impero d'Occidente*, Milano 1941.

O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Roma 1941.

A. Piganiol, *L'empire chrétien (325-395)* [Histoire Générale di G. Glotz, Histoire Romaine IV, 2], Paris 1947, 1962⁴, *Histoire de Rome* [« Clio » 3], Paris 1962⁵ (con *Supplément bibliographique* aggiornato), nella parte riguardante la storia del Basso impero.

E. Kornemann, *Weltgeschichte des Mittelmeerraumes von Philippe II. bis Muhammed*, II: *Von Augustus bis zum Sieg der Araber*, München 1949.

S. Mazzarino, *Trattato di Storia Romana*, II, Roma 1956, 1962² con *Addendum* bibliografico aggiornato fino alla metà del 1962. Mirabile sintesi che ripropone e rimedita in maniera originale tutta la problematica della storia e della storiografia dell'età imperiale, giungendo spesso a risultati tanto nuovi quanto solidamente fondati. Completano l'opera: *La fine del mondo antico*, Milano 1959; *La democratizzazione della cultura nel « basso impero »* (XIe Congrès International des Sciences historiques 1960, Rapports II, Stockholm 1960, pp. 35 sgg.), e le acutissime e indimenticabili pagine sulla storiografia bassoimperiale in: *Il pensiero storico classico*, II, 2, Bari 1967, nonché *Problemi e aspetti del Basso impero*, in « Atti Convegno int. sul tema: Tardo Antico e Alto Medioevo », Roma 1968, pp. 13-22.

A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire (284-602). A social, economic and administrative Survey*, Oxford 1964 (trad. italiana in corso di pubblicazione: *Il tardo impero romano* [*284-602 d. C.*] [Biblioteca Storica dell'antichità 13], I-II, Milano 1973-74). Abbreviato e semplificato, senza note ed appendici: *The Decline of Ancient World*, London 1966 (= traduzione francese: *Le déclin du monde antique*, Paris 1967; traduzione italiana: *Il tramonto del mondo antico*, Bari 1970).

R. Rémondon, *La crise de l'empire romain de Marc-Aurèle à Anastase* [« Nouvelle Clio » 11], Paris 1964.

J. Vogt, *Der Niedergang Roms. Metamorphose der antiken Kultur von 200 bis 500* [Kindlers Kulturgeschichte], Zürich 1965 (traduzione italiana: *Il declino di Roma* [*200-500 d.C.*]. *Metamorfosi della civiltà antica* [« Il Portolano » 14], Milano 1965).

L. White (ed.), *The Transformation of the Roman World. Gibbon's Problem after two Centuries*, Berkeley-Los Angeles 1966.

W. E. Kaegi jr., *Byzantium and the Decline of Rome*, Princeton 1968.

P. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammed*, London 1971 (= *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto* [Piccola Biblioteca Einaudi 228], Torino 1974). Acuta risposta al problema delle trasformazioni bassoimperiali: dall'omogeneità del mondo mediterraneo greco-latino alla scissione in tre diverse società estranee e ostili: occidentale cattolica, orientale cattolica e islamica.

J. R. Palanque, *Le Bas-empire* [« Que sais-je? » 1455], Paris 1971. Rapida lucida sintesi degli eventi, dei problemi religiosi, politici e socio-economici, delle correnti di pensiero e di cultura.

Sulla prosopografia bassoimperiale si veda ora: A. H. M. Jones - J. R. Martindale - J. Morris, *The Prosopography the Later Roman Empire*, I: A.D. 260-395, Cambridge 1971.

Utili, specie per la comprensione della letteratura religiosa, sono anche le opere storiche generali sulla Chiesa e sul cristianesimo, fra cui ci limitiamo a ricordare:

L.-S. LE NAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, IV-XVI, Paris 1696-1712. Opera classica, anche se invecchiata, della storiografia erudita, che si completa con la *Histoire des empereurs et des autres princes qui ont régné durant les six premiers siècles de l'Église*, I-VI, Paris 1690-1738.

L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I-III, Paris 1906-10; IV: *L'Église au VI^e siècle*, Paris 1925.

H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche*, I-IV, Berlin 1932-44.

A. FLICHE - V. MARTIN, *Histoire de l'Église*. Di quest'opera collettiva riguardano il periodo qui trattato i voll. II: P. DE LABRIOLLE - G. BARDY - J. R. PALANQUE, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, Paris 1936; III: P. DE LABRIOLLE - G. BARDY - L. BRÉHIER - G. DE PLINVAL, *De la mort de Théodose à l'avènement de Grégoire le Grand*, Paris 1937; IV: L. BRÉHIER - R. AIGRAIN, *Grégoire le Grand, les états barbares et la conquête arabe*, Paris 1938, corrispondenti ora nella nuova edizione italiana rinnovata ed ampliata ai voll. III, 1-2: *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio (313-395)*, a cura di G. D. GORDINI, Torino 1972³, IV: *Dalla morte di Teodosio all'avvento di Gregorio Magno (395-590)*, a cura di C. CAPIZZI, Torino 1972³, V: *San Gregorio Magno, gli stati barbarici e la conquista araba (590-757)*, a cura di P. DELOGU, Torino 1971².

E. BUONAIUTI, *Storia del cristianesimo*, I-II, Milano 1942-43.

P. CARRINGTON, *The Early Christian Church*, I-II, Cambridge 1957.

« Nouvelle Histoire de l'Église », I: J. DANIÉLOU - H. MARROU, *Des origines à St. Grégoire le Grand*, Paris 1963; II: M. D. KNOWLES - D. OBOLENSKY, *Le moyen âge*, Paris 1968.

F. KEMPF - H.-G. BECK - E. EWIG - J. A. JUNGMANN, *Die mittelalterliche Kirche*, I: *Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform* [Handbuch der Kirchengeschichte III], Freiburg 1966. La parte riguardante la Chiesa bizantina, dall'iconoclasmo allo scisma del Cerulario (1053), è curata da H.-G. BECK.

H. CHADWICK, *The early Church*, London 1967. Sintesi rapida, ma scientificamente molto valida.

Sulla Chiesa ortodossa in particolare e sulle relazioni fra ortodossia e cattolicesimo, oltre alla citata opera del BECK, *TL*, possono consultarsi:

J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris 1905.

M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, I-V, Paris 1926-35.

G. ZANANIRI, *Histoire de l'Église byzantine*, Paris 1954.

M. WARD, *The Byzantine Church. An Introduction to the Study of Eastern Christianity*, Madras 1954.

R. JANIN, *Les Églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1955⁴.

R. A. KLOSTERMANN, *Probleme der Ostkirche*, Göteborg 1955.

E. BENZ, *Geist und Leben der Ostkirche*, Hamburg 1957.

P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel-Paris 1959 (trad. italiana: *L'Ortodossia* [Collana di studi religiosi], Bologna 1967). Ricca e affascinante opera apologetica di teologo, ma con basi storiche di scarsa consistenza.

A. H. ARMSTRONG - E. J. B. FRY (edd.), *Re-Discovering Eastern Christendom*, London 1963. Raccolta di saggi tra cui particolarmente notevoli: B. LEEMING, *Orthodox-catholic Relations* e G. DEJAIFRE, *East and West: two Theologies, one Faith*.

P. LEMERLE, *L'orthodoxie byzantine et l'oecuménisme médiéval: les origines du « schisme » des Églises*, in « Bull. Ass. G. Budé », 4^e série, n. 2 (1965), pp. 228-46.

D. J. GEANAKOPLOS, *Byzantine East and Latin West: Two Worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*, Oxford 1966.

A. S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, London 1968.

I. HAUSHERR, *Études de la spiritualité orientale* [Orientalia Christiana Analecta 183], Roma 1969.

M. H. MAGOULIAS, *Byzantine Christianity: Emperor, Church and the West*, New York 1970.

D. M. NICOL, *Byzantium: its ecclesiastical History and Relations with the western World*, Preface by S. RUNCIMAN, London 1972. Raccolta di articoli che riguardano specialmente le vicende degli ultimi secoli della storia bizantina.

Pubblicazioni periodiche:

Il progredire degli studi nel campo della bizantinistica si può seguire attraverso i periodici specializzati:

Byzantinische Zeitschrift, fondata nel 1892 da K. KRUMBACHER e diretta, dopo la sua morte, da P. MARC (1909-27), A. HEISENBERG (1910-1930), F. DOELGER (1928-63), e ora collegialmente da H.-G. BECK, F. W. DEICHMANN e H. HUNGER, è il piú importante organo della bizantinistica dell'Europa occidentale. Un'eccellente bibliografia razionalmente disposta per sezioni tiene costantemente al corrente gli studiosi sulla produzione di tutto il mondo [abbrev. « BZ »].

Vizantijskij Vremennik, fondata nel 1894 da V. G. VASILJEVSKIJ e successivamente diretta da V. E. REGEL e F. I. USPENSKIJ, fu interrotta nel 1927 e ripresa dopo l'ultima guerra, nel 1947 (Nuova Serie), sotto la direzione di E. KOSMINSKIJ, M. V. LEVČENKO e Z. V. UDAL'COVA. È l'organo della bizantinistica dell'URSS e dei paesi dell'Europa orientale [abbrev. « Viz. Vrem. »].

Βυζαντίς, fondata da N. A. BEES come rivista specializzata di bizantinistica in Grecia, pubblicò solo due volumi: 1909-11.

Vizantijskoe Obozrenie (*Revue byzantine*), fondata e diretta da V. E. REGEL, pubblicò solo tre volumi dal 1915 al 1917.

Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher, fondata a Berlino nel 1920 da N. A. BEES, nel 1926 fu trasferita ad Atene. Pubblicò 17 volumi dal 1920 al 1944. Nel 1960 è uscito il vol. 18 per gli anni 1945-49 [abbrev. « BNJ »].

Byzantion, fondata da P. Graindor e H. Grégoire a Bruxelles nel 1924, è stata poi diretta dal solo Grégoire fino alla sua morte (1964), dando contributi di grande pregio alla ricerca scientifica [abbrev. « Byz »].

Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν, fondata nel 1924 da Ph. Kukules ad Atene e ora diretta da N. B. Tomadakis, è l'organo piú importante della ricerca bizantinistica in Grecia [abbrev. « ΕΕΒΣ »].

Studi Bizantini e Neoellenici (i primi due volumi: *Studi Bizantini*), fondata a Roma nel 1924 da G. S. Mercati, ha pubblicato dieci volumi fino al 1963. I volumi V e VI (1939-40) contengono gli Atti del V Congresso internazionale di studi bizantini, tenuto a Roma nel 1936; i volumi VII e VIII (1953) presentano gli Atti dell'VIII Congresso di Palermo (aprile 1951). Dal 1964, Nuova Serie: *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* diretta da G. Schirò [abbrev. « SBNE »].

Byzantinoslavica, fondata nel 1929 da M. Weingart, aveva lo scopo essenziale di studiare le relazioni bizantino-slave. Se ne interruppe la pubblicazione durante l'ultima guerra. La ripresa postbellica è caratterizzata da un ampliamento del campo di ricerca a tutta la bizantinistica nel suo insieme. Importanti le rassegne bibliografiche [abbrev. « Bsl »].

Revue des Études Byzantines (i primi tre volumi: *Études Byzantines*), dal 1943 pubblicata dall'Institut français d'Études Byzantines, è l'organo dell'Istituto degli Assunzionisti, che, prima a Kadiköy, poi a Bucarest e infine a Parigi, ha dedicato agli studi bizantini interessi sempre piú estesi. La *Revue* ha continuato e sostituito la cessata *Échos d'Orient*, 1-39 (1897-1942) [abbrev. « EO »], che aveva come sottotitolo « Revue trimestrielle d'histoire, de géographie et de liturgie orientales ». Il mutamento del titolo indica anche la specializzazione della rivista nel campo piú propriamente bizantino [abbrev. « REB »].

Byzantina Metabyzantina, organo di studi bizantini e neoellenici negli USA, diretto da N. G. Mavris, ha dato alla luce solo un volume in due parti, I, 1-2 (1946-49).

Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft, dal 1969 (18. Band) *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinistik*, fondato a Vienna nel 1951 e diretto da W. Sas-Zaloziecky e H. Hunger, testimonia con regolare periodicità l'attività della Oesterreichische Byzantinische Gesellschaft, ma accoglie anche collaborazione internazionale.

Zbornik radova Vizantološkog instituta, fondata da G. Ostrogorsky nel 1952, documenta l'attività dell'istituto di bizantinistica di Belgrado ed è rivolta principalmente allo studio delle relazioni bizantino-sud-slave.

Byzantinobulgarica, dal 1962 è edita dall'Accademia bulgara e dalla Facoltà di Filosofia e di Storia dell'Università di Sofia.

Travaux et Mémoires del « Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines » di Parigi, diretti da P. Lemerle, dal 1965 escono con periodicità non molto regolare: sono usciti i voll. 1-5; contengono lavori di notevole validità e talora molto estesi.

Βυζαντινά. Annual Review of the Center for Byzantine Studies of the School of Philosophy, University of Thessaloniki, dal 1969 è diretta da I. E. Karayannopulos. È una collezione supplementare della rivista Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται.

Accanto alle riviste specializzate son da citarsi altre che largamente ospitano studi interessanti la bizantinistica:

Δελτίον τῆς Ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας, che si pubblica ad Atene dal 1893.

Νέος Ἑλληνομνήμων, pubblicato dal 1904 al 1917 (14 volumi) da Sp. Lampros e continuato da K. Dyobuniotis fino al 1927 (altri 7 volumi). Un indice generale (εὑρετήριον) dei 21 volumi a cura di Charitakis (1930).

Seminarium Kondakovianum (gli ultimi tre volumi: *Annales de l'Institut Kondakov*) (1927-1940), organo dell'Istituto Kondakov, centro di studi archeologici e bizantini, che ebbe sede dal 1926 a Praga e dal 1938 a Belgrado. Fu distrutto per eventi bellici nel 1941 [abbrev. « Sem. Kond. »].

Ἑλληνικά, Atene, dal 1928 al 1939 (11 voll.); Tessalonica, dal 1952.

Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, Bruxelles, dal 1932.

Dumbarton Oaks Papers, Washington, dal 1941. Organo dell'Istituto di Dumbarton Oaks rivolto allo studio dell'archeologia, della storia e della civiltà bizantina. Affianca il periodico una serie di *Dumbarton Oaks Studies* (dal 1950) [abbrev. « DOP »].

Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster, dal 1958: complementare al RAC.

Sono anche da consultarsi le particolari « voci » delle enciclopedie e dei lessici specializzati:

Paulys *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung. Begonnen von G. Wissowa, hrsg. von W. Kroll - K. Mittelhaus - K. Ziegler, Stuttgart dal 1894 [abbrev. RE].

Dictionnaire de Théologie Catholique, a cura di A. Vacant, E. Mangenot e E. Amann, Paris 1905-50 [abbrev. DTC].

Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, a cura di F. Cabrol, H. Leclercq e H. I. Marrou, Paris 1907-53 [abbrev. DACL].

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques, a cura di A. Baudrillart e altri, Paris, dal 1912 [abbrev. DHGE].

Reallexikon für Antike und Christentum, hrsg. von T. Klauser, Stuttgart, dal 1950 [abbrev. RAC].

Reallexikon der Byzantinistik, hrsg. von P. Wirth, Amsterdam, dal 1968: sono usciti 5 fascicoli, fino alla voce « Abendland und Byzanz » (non completa).

Utili spesso le « voci » di enciclopedie religiose, come:

Catholicisme hier aujourd'hui demain. Encyclopédie... dirigée par G. Jacquemet, Paris dal 1948.

Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία, diretta da A. Martinos, 1-12, Atene 1962-68.

Bibliografia:

Oltre alle periodiche rassegne contenute in « BZ » e « Bsl », son da citare due opere particolarmente dedicate alla bibliografia bizantina per gli anni intorno alla seconda guerra mondiale:

Dix années d'études byzantines. Bibliographie internationale 1939-48, Paris 1949.

F. Doelger - A. M. Schneider, *Byzanz* [Wissenschaftliche Forschungsberichte, Geisteswissenschaftliche Reihe, 5], Bern 1952. È un magistrale modello di bibliografia ragionata in cui si dà notizia delle opere e degli studi pubblicati tra il 1938 e il 1950.

Collezioni di testi:

Ci limitiamo qui a ricordare le due collezioni piú importanti di testi bizantini, rimandando per le altre minori alle indicazioni del *Repertorium Fontium Historiae Medii Aevi primum ab* A. Potthast *digestum, nunc cura collegii historicorum e pluribus nationibus emendatum et auctum*, I: *Series Collectionum*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1962, che dà notizia di tutte le collezioni con l'elenco dei testi in esse contenuti:

Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae, Bonnae 1828-97. Iniziato da B. G. Niebuhr (che pubblicò solo i primi due volumi) fu continuato sotto la direzione di I. Bekker con la collaborazione di L. Schopen, L. e W. Dindorf e altri, accogliendo edizioni talora di valore critico inferiore alle precedenti. Comprende 49 volumi (il 50° fu aggiunto successivamente nel 1897), che costituiscono la piú completa collezione di fonti storiche greche accompagnate da traduzioni latine, sull'impero bizantino [abbrev. CSHB]. Su di esso cfr.: J. Irmscher, *Das Bonner Corpus und die Berliner Akademie*, in « Κρητικὰ Χρονικά », 7 (1953), pp. 360-388; H. Ditten, *Die im Bonner Corpus enthaltenen Texte und neueren Ausgaben derselben*, in « Miscellanea critica », I, Leipzig 1964, pp. 37-78.

Sotto gli auspici dell'Associazione internazionale di Studi Bizantini si è iniziata, nel 1967, la pubblicazione di un *Corpus Fontium Historiae Byzantinae* [abbrev. CFHB] che, con nuove edizioni critiche, dovrà sostituire il CSHB. Sono apparsi finora i volumi 1-5. Al *Corpus* si affianca una serie di *Supplementa Byzantina* [abbrev. Suppl. Byz.].

J.-P. Migne, *Patrologiae Cursus completus. Series Graeco-Latina*, Paris 1857-66 (161 volumi). Comprende testi sacri e profani dall'età apostolica al concilio di Firenze (1439), riprodotti da edizioni anteriori, affiancati da traduzione latina, in colonne parallele. Per orientarvisi sono necessari gli indici di D. Scholarios (Atene 1879), di F. Cavallera (Paris 1912) o, meglio, quelli di Th. Hopfer, 2 voll. (Paris 1934-45) [abbrev. Migne, PG].

Di edizioni particolari si dà notizia nella bibliografia sui singoli autori.

Utili antologie sono:

G. Soyter, *Byzantinische Geschichtsschreiber und Chronisten*. Ausgewählte Texte mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar, Heidelberg 1929.

G. Soyter, *Byzantinische Dichtung*. Ausgewählte Texte mit Einleitung, kritischem Apparat und Kommentar, Heidelberg 1930.

G. Soyter, *Byzantinische Dichtung*. Eine Auswahl gelehrter und volkstümlicher Dichtung vom 4.-15. Jahrh., Atene 1938 (con traduzione metrica tedesca).

R. Cantarella, *Poeti Bizantini*, I-II, Milano 1948 (con traduzione italiana).

C. A. Trypanis, *Medieval and Modern Greek Poetry*, Oxford 1951.

G. Zoras, Βυζαντινὴ ποίησις [Βασικὴ Βιβλιοθήκη 1], Atene 1956.

D. Zakythinos, Βυζαντινὰ κείμενα [Βασικὴ Βιβλιοθήκη 3], Atene 1957.

L. Politis, Ποιητικὴ 'Ανθολογία, Α': Πρὶν ἀπὸ τὴν ἅλωσι, Atene 1967. Antologia di testi poetici popolari degli ultimi secoli.

N. G. Wilson, *An Anthology of Byzantine Prose* [Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen 189], Berlin-New York 1971.

C. A. Trypanis (ed.), *The Penguin Book of Greek Verse*, Harmondsworth 1971. Testi poetici bizantini e traduzione inglese pp. 355-459.

Ricordiamo infine:

« Byzantinische Geschichtsschreiber », la bella collezione di storici in traduzione tedesca accompagnata da dotte introduzioni e commentari, diretta da E. von Ivánka (Graz-Wien-Köln, dal 1954) di cui sono già usciti dieci volumi.

E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the last Palaeologus*, Oxford 1957. Antologia di testi, in traduzione inglese, riguardanti lo svolgimento del pensiero politico bizantino, con ampia e dotta introduzione.

H. Hunger, *Byzantinische Geisteswelt von Konstantin dem Grossen bis zum Fall Konstantinopels*, Baden-Baden 1958, ristampa Amsterdam 1967. Felice scelta di testi concernenti la vita culturale bizantina, in pregevoli traduzioni tedesche.

Per le fonti documentarie, ci limitiamo a ricordare le raccolte di regesti:

Corpus der griechischen Urkunden des Mittelalters und der neueren Zeit, hrsg. von den Akademien der Wissenschaften in München und Wien: A. *Regesten*, Abt. I: *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches von 565-1453*, bearbeitet von F. Dölger, 1-5 München-Berlin 1924-65.

Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, vol. I: *Les actes des patriarches*, fasc. I-IV: *Les regestes de 381 à 1309* par V. Grumel, Socii Assumptionistae Chalcedonenses-Paris 1932-71, rist. fasc. I, Paris 1972.

Sulla diplomatica imperiale, oltre alla lunga serie di articoli raccolti poi nel volume: F. Dölger, *Byzantinische Diplomatik*, Ettal 1956, eccellente il manuale: F. Dölger - J. Karayannopulos, *Byzantinische Urkundenlehre*. Erster Abschnitt: *Die Kaiserurkunden* [Handbuch der

Altertumswissenschaft XII, 3, 1, 1: Byzantinisches Handbuch, III, 1, 1], München 1968.

Lessici speciali della lingua:

G. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, ristampa 1968.

C. DU FRESNE DU CANGE, *Glossarium ad Scriptores mediae et infimae graecitatis*, Lugduni 1688, rist. Paris 1943, Graz 1958.

E. A. SOPHOCLES, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* from B.C. 146 to A.D. 1100, Boston 1870, nuova edizione, Cambridge 1914.

Λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, Α': Ἱστορικὸν λεξικὸν τῆς νέας ἑλληνικῆς τῆς τε κοινῆς ὁμιλουμένης καὶ τῶν ἰδιωμάτων, Atene, dal 1933.

D. DIMITRAKOS, Μέγα λεξικὸν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, I-IX, Atene 1949-50. Utile perché comprende tutti i periodi della grecità dall'antica alla moderna, ma non redatto su basi scientifiche.

E. KRIARAS, Λεξικὸν τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας 1100-1699, I-III (fino a ἀώρως), Tessalonica 1969-73. Eccellente sussidio per l'interpretazione della letteratura popolare bizantina e per quella neogreca delle origini.

INTRODUZIONE

Su Costantino e la sua politica la bibliografia è infinita: oltre alle trattazioni nelle opere già citate *supra* pp. 378-79, tra cui soprattutto si vedano: STEIN, *Bas-Empire* I, PIGANIOL, *Empire Chrétien*, MAZZARINO, *Trattato* II, si ricorda qualcuna delle opere piú significative: J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, Leipzig 1853, Stuttgart 1929^{5}; trad. italiana: *L'età di Costantino il Grande*, Firenze 1957 (opera classica della storiografia del sec. XIX); E. SCHWARTZ, *Kaiser Constantin und die christliche Kirche*, Leipzig-Berlin 1913, 1936^{2}; J. MAURICE, *Constantin le Grand. L'origine de la civilisation chrétienne*, Paris 1925; N. H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, London 1929, 1972^{2}, con prefazione e bibliografia aggiornata a cura di H. CHADWICK; A. PIGANIOL, *L'empereur Constantin*, Paris 1932; tra gli stimolanti studi di H. GRÉGOIRE e della sua scuola che, anche se discutibili, han rinnovato la problematica costantiniana, v. specialmente: *La « conversion » de Constantin*, in « Rev. de l'Université de Bruxelles », 34 (1930-31), pp. 231-72; *Nouvelles recherches constantiniennes*, in « Byz », 13 (1938), pp. 551-93. Tra gli studi recenti: A. H. M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, London 1948; A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948; J. VOGT, *Konstantin der Grosse und sein Jahrhundert*, München 1949, 1960^{2}; H. DOERRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins*, Göttingen 1954; S. CALDERONE, *Costantino e il Cattolicesimo* I, Firenze 1962; R. ANDREOTTI, *Recenti contributi alla cronologia costantiniana*, in « Latomus », 23 (1964), pp. 537-

555; F. VITTINGHOFF, *Konstantin der Grosse und das « Konstantinische Zeitalter » der Kirche. Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart 1966; J. L. TEALL, *The Age of Constantine. Change and Continuity in Administration and Economy*, in « DOP », 21 (1967), pp. 11-36; M. V. ANASTOS, *The Edict of Milan (313), a Defence of its traditional Authorship and Designation*, in « REB », 25 (1967), pp. 13-41; R. MACMULLEN, *Constantine*, New York 1969.

Sull'insieme dei problemi che compongono la « questione costantiniana » e sui suoi piú recenti sviluppi: A. PIGANIOL, *L'état actuel de la question constantinienne, 1930-1949*, in « Historia », 1 (1950), pp. 82-93; S. IMPELLIZZERI, rec. a RICCIOTTI, *La « era » dei Martiri* (1953), in « Atene e Roma », 3 (1953), pp. 216-22; J. VOGT, *Die constantinische Frage*, in « X Congr. intern. Scienze Storiche, Roma 1955. Atti », 6, pp. 733-79; ID., *Constantinus der Grosse*, RAC, 3 (1957), pp. 306-79; ID., *Konstantin der Grosse und das Christentum. Ergebnisse und Aufgaben der Forschung* [Schriftenreihe des Konstantinordens 2], Männedorf (Zürich) 1960; P. BREZZI, *Recenti studi su Costantino*, in « Studium », 52 (1956), pp. 184-94; K. ALAND, *Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins*, in « Studia Patristica », I [Texte und Untersuchungen 63], Berlin 1957, pp. 549-600; G. BRUMMER, *Zur konstantinischen Frage*, in « Ostkirchl. Studien », 11 (1962), pp. 43-51.

Sul sentimento della continuità romana a Bizanzio e sull'idea di « Nuova Roma », si vedano spec.: F. DOELGER, *Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner*, in « Zeitschr. für Kirchengeschichte », 56 (1936), pp. 1-42 (= *Byzanz und d. europ. Staatenwelt*, 70-115); A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and Pagan Rome*, Oxford 1948; *On the Foundation of Constantinople*, in « Journ. Rom. Studies », 37 (1947), pp. 10 sgg.; J. M. C. TOYNBEE, *Roma and Constantinopolis in Late-Antique Art*, ibid., pp. 135 sgg.

Su Costantinopoli, la sua fondazione e il suo sviluppo: R. JANIN, *Constantinople byzantine*, Paris 1950, 1964^{2}; J. E. N. HEARSEY, *City of Constantine. 324-1453*, London 1963; P. SHERRARD, *Constantinople, Iconography of a Sacred City*, London 1965; H.-G. BECK, *Konstantinopel. Zur Sozialgeschichte einer früh-mittelalterlichen Hauptstadt*, in « BZ », 58 (1965), pp. 11-45; M. MACLAGAN, *The City of Constantinople* [Ancient Peoples and Places], London 1968; D. A. MILLER, *Imperial Constantinople* [New Dimensions in History. Historical Cities], Chichester (Sussex) 1969; R. GUILLAND, *Études de topographie de Constantinople byzantine*, I-II [Berliner Byzant. Arbeiten 37], Berlin-Amsterdam 1969. Interessante l'ampia raccolta di testi tratti da autori di tutti i tempi, dal IV al XV secolo, in lode di Costantinopoli: E. FENSTER, *Laudes constantinopolitanae* [Miscellanea Byz. Monacensia 9], München 1968.

Sulle concezioni carismatiche dello Stato bassoimperiale romano, mutuate dal mondo ellenistico e poi continuate a Bizanzio, si consultino soprattutto: A. ALFÖLDI, *Ausgestaltung des monarchischen Zeremoniells am römischen Kaiserhofe*, in « Mitteil. d. Deutschen Archäol. Inst., Röm. Abt. », 49 (1934), pp. 1-118; ID., *Insignien und Tracht der römischen Kaiser*, ibid., 50 (1935), pp. 1-171 (saggi fondamentali sulla storia dell'etichetta di corte e degli ornamenti imperiali rimontanti a tradizione ellenistica proveniente dalla corte degli Achemenidi: il precursore è Alessandro Magno); A. GRABAR, *L'empereur dans l'art byzantin. Recherches*

sur l'art officiel de l'empire de l'Orient, Paris 1936; G. OSTROGORSKY, *Die byzantinische Staatenhierarchie*, in « Sem. Kond. », 8 (1936), pp. 41-61; O. TREITINGER, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihrer Gestaltung im höfischen Zeremoniell*, Jena 1938 (ristampa: Darmstadt 1956); ID., *Vom oströmischen Staats- und Kaisergedanken*, in « Leipziger Vierteljahrschrift », 4 (1940), pp. 1-26; F. DOELGER, *Die Kaiserurkunde der Byzantiner als Ausdruck ihrer politischen Anschauungen*, in « Hist. Zeitschr. », 159 (1939), pp. 229-50 (= *Byzanz u. d. europ. Staatenwelt*, 9 sgg.); J. STRAUB, *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart 1939; W. ENSSLIN, *Gottkaiser und Kaiser von Gottesgnaden*, München 1943; R. M. HAACKE, *Rom und die Cäsaren. Geschichte des Cäsaropapism*, Düsseldorf 1947; E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem* e *Christus als Imperator*, in *Theologische Traktate*, München 1951. Una rassegna di questi studi: H.-G. BECK, *Byzanz. Der Weg zu seinem geschichtlichen Verständnis*, in « Saeculum », 5 (1954), pp. 87-103, spec. 93 sgg. Ultim.: J. VOGT, *Das römische Weltreich im Zeitalter Konstantin des Grossen. Wirklichkeit und Idee*, in « Saeculum », 9 (1958), pp. 308-21; V. LAURENT, *L'unité du monde vue de Byzance et son expression dans les conciles généraux des neuf premiers siècles*, in « Divinitas », 2 (1961), pp. 262-69; P. BREZZI, *L'idea di impero nel IV secolo*, in « Studi Romani », 11 (1963), pp. 265-79; H. HUNGER, *Prooimion*. Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden [Wiener byzantinische Studien 1], Wien 1964 (la teologia imperiale bizantina qual è espressa nei preamboli degli atti ufficiali); F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, I-II [Dumbarton Oaks Studies 9], Washington 1966.

Sulla parte avuta da Eusebio di Cesarea nella formazione della « teologia politica » bizantina, si vedano, p. es.: N. H. BAYNES, *Eusebius and the Christian Empire*, in « Mélanges Bidez », Bruxelles 1934, pp. 13-18 (= *Byz. Studies and other Essays*, Oxford 1955, 168 sgg.); H. BERKHOF, *Die Theologie des Eusebios von Caesarea*, Amsterdam 1939; N. EGER, *Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea*, in « Zeitschr. neut. Wiss. », 38 (1939), pp. 97-115; R. FARINA, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* [Bibliotheca Theologica Salesiana, I, 2], Zürich 1966. V. anche *infra* bibl. ad EUSEBIO.

Sui rapporti tra l'ellenismo e il cristianesimo, ricordiamo l'opera fondamentale di A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III, Freiburg-Leipzig 1886-89, Tübingen, 1931-32⁵, che principalmente mette in evidenza l'influsso della filosofia greca sulla dottrina cristiana. Importanti anche le ricerche tendenti a rilevare nella coscienza cristiana una penetrazione delle religioni misteriche orientali; tra di esse citiamo: W. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, e soprattutto: R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig 1927³, rist., Darmstadt 1956. Ma elementi ellenici ed elementi orientali non sono facilmente distinguibili nel sincretismo che è proprio dell'ellenismo e che diventa caratteristica anche del cristianesimo. Da Harnack discende la scuola teologica che ha ricercato elementi greci anche nella Bibbia e particolarmente nel Nuovo Testamento: il maggiore rappresentante è H. LIETZMANN col suo grande *Handbuch zum Neuen Testament*. Tra gli studi piú recenti, si

vedano: E. v. IVÁNKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyz. Geistleben*, Wien 1948; C. SCHNEIDER, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, I-II, München 1954; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers* I, Cambridge, Mass. 1956; J. HESSEN, *Griech. oder bibl. Theologie? Probleme der Hellenisierung des Christentums*, Leipzig 1956; J. DANIÉLOU, *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée*, I: *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958; II: *Méssage évangélique et culture hellénistique*, Paris 1961; A. BECKAERT, *L'évolution de l'intellectualisme grec vers la pensée religieuse et relève de la philosophie par la pensée chrétienne*, in « REB », 19 (1961), pp. 44-62; W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass.-London 1962 (traduz. ital.: *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze 1966); A. WIFSTRAND, *L'église ancienne et la culture grecque* (trad. dallo svedese), Paris 1962 (trad. tedesca: *Die alte Kirche und die griechische Bildung*, Bern-München 1967); R. BULTMANN, *Il Cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche* (trad. italiana), Milano 1964; H. RAHNER, *Greek Myths and Christian Mystery*, London 1963; ID., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich 1966³ (traduz. italiana: *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna 1971); O. GIGON, *Die antike Kultur und das Christentum*, Gütersloh 1966. Su Filone: H. A. WOLFSON, *Philo*, I-II. Cambridge, Mass. 1947.

Sulla continuità e l'evoluzione della lingua greca dalla « coiné » ellenistica al neogreco, si veda la bibliografia data dal MORAVCSIK, 193-96, e la relazione di S. G. KAPSOMENOS, *Die griechische Sprache zwischen Koine und Neugriechisch*, « Berichte zum XI. Intern. Byz.-Kongress München 1958 », II, 1. Ricordiamo qui qualcuna tra le opere generali piú importanti: G. N. CHATZIDAKIS, *Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig 1892; Σύντομος ἱστορία τῆς νεοελληνικῆς γλώσσης, Atene 1915; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Geschichte der griechischen Sprache*, Berlin 1928; A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris 1935⁴, spec. pp. 241 sgg.; P. S. COSTAS, *An Outline of the History of the Greek Language with particular Emphasis on the Koine and the subsequent Periods*, Chicago 1936; H. TRIANTAPHYLLIDIS, Νεοελληνικὴ Γραμματική. I: Ἱστορικὴ εἰσαγωγή, Atene 1938; E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I-III [Handbuch der Altertumswiss. II, 1, 1-3], München 1953-59; A. DEBRUNNER, *Geschichte der griechischen Sprache*, II: *Grundfragen und Grundzüge des nachklassischen Griechisch* [Sammlung Göschen 114], Berlin 1954, 2ª ediz. rifatta da A. SCHERER, Berlin 1969 (trad. it.: *Storia della lingua greca*, II: *Il greco postclassico* [Biblioteca Parola del Passato 8], Napoli 1971); R. BROWNING, *Medieval and modern Greek* [Modern Languages], London 1969. Studi particolari: W. SCHMID, *Der Attizismus in seinen Hauptvertretern*, I-IV, Stuttgart 1887-97 (fondamentale); G. B. PSALTIS, *Grammatik der byz. Chroniken*, Göttingen 1913; D. TABACHOVITZ, *Études sur le grec de la basse époque*, Uppsala-Leipzig 1943; M. J. HIGGINS, *The Renaissance of the First Century and the Origin of Standard Late Greek*, in « Traditio », 3 (1945), pp. 49-100; G. BÖHLIG, *Untersuchungen zum rhetorischen Sprachgebrauch der Byzantiner mit besonderer Berücksichtigung der Schriften des Michael Psellos* [Berl. Byz. Arbeiten 2], Berlin 1956; *Das Verhältnis von Volkssprache und Reinsprache im griechischen Mittelalter*, in « Aus der byz. Arbeit der Deutschen Dem. Rep. I » [Berl. Byz. Arbeiten 5], pp. 1-13.

Sulla continuità della tradizione classica, oltre agli studi citati *supra* di Heisenberg, Doelger e Gigante, si vedano: N. H. Baynes, *The Hellenistic Civilization and East Rome*, Oxford 1946 (=*Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955, 1-23; ora trad. ital. in *L'impero bizantino*, Firenze 1971, pp. 213-43); R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge 1954; P. Lemerle, *Byzance et la tradition des lettres helléniques* [Srpska Akademija Nauka i Umetnosti. Predavanja II. Odeljenje društvenich nauka, K.n 2], Beograd 1962; R. J. H. Jenkins, *The Hellenistic Origins of Byzantine Literature*, in « DOP », 17 (1963), 37-52; *Byzantium and Byzantinism. Lectures in Memory of Louise Taft Semple*, The University of Cincinnati 1963; L. E. Huebinger (ed.), *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Uebergang von der Antike zum Mittelalter* [Wege und Forschungen 201], Darmstadt 1968; K. Oehler, *Antike Philosophie und byzantinisches Mittelalter*. Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens, München 1969; H. Hunger, *On the imitation* (μίμησις) *of Antiquity in Byzantine Literature*, in « DOP », 23-24 (1969-70), pp. 14-38; A. Momigliano, *L'età del trapasso tra storiografia antica e storiografia medievale (320-350 d.C.)*, in « Riv. stor. ital. », 81 (1969), pp. 286-303, e in « La storiografia altomedievale, 10-16 aprile 1969 », I [Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medioevo 17], Spoleto 1970, pp. 89-118.

Sull'insegnamento a Bizanzio: F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter* [Byz. Archiv. 8], Leipzig 1926, in cui si trova la bibliografia anteriore; L. Bréhier, *Notes sur l'enseignement supérieur à Constantinople*, in « Byz », 3 (1926), pp. 73-94; 4 (1927-28), pp. 13-28; *L'enseignement classique et l'enseignement religieux à Byzance*, in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », 21 (1941), pp. 34-69; G. Buckler, *Byzantine Education*, in « Byzantium. An Introduction to East Roman Civilization », cit., pp. 200-20; F. Dvornik, *Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale*, in « An. Boll. », 68 (1950), pp. 108-25; R. Guilland, *La vie scolaire à Byzance*, in « Bulletin Association G. Budé », 1953, pp. 63-83; R. Browning, *The patriarchal School at Constantinople in the twelfth century*, in « Byz », 32 (1962), pp. 167-202; 33 (1963), pp. 11-40; *Byzantinische Schulen und Schulmeister*, in « Das Altertum », 9 (1963), pp. 105-18; *Byzantine Scholarship*, in « Past and Present », 28 (1964), pp. 3-20; N. G. Wilson, *The Libraries of the Byzantine World*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 8 (1967), pp. 53-80; A. Cameron, *The End of the Ancient Universities*, in « Cahiers d'Histoire Mondiale », 10 (1967), pp. 653-73; A. D. Cameron, *The last days of the Academy at Athens*, in « Proc. Cambridge Philolog. Soc. », 195 (1969), pp. 7-29; S. Impellizzeri, *L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della « Biblioteca » di Fozio*, in « Studi Storici in onore di Gabriele Pepe », Bari 1969, pp. 211-66 (= « SBNE », n. s., 6-7 [1969-70], pp. 9-69; ora « Appendice », *supra*, pp. 297-365); P. Lemerle, *Le premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture des origines au X^{e} siècle* [Bibliothèque byzantine. Études 6], Paris 1971 (opera ricca di notizie e di idee, indispensabile per comprendere le vicende della trasmissione della cultura classica a Bizanzio e indi alla civiltà moderna).

Sulla periodizzazione: i periodi della storia politica bizantina sono

stati definiti perspicacemente, con caratterizzazioni sulla base dell'evoluzione della struttura economica e statale dell'impero, in « *frühbyzantinisch* » (proto-bizantino), che viene anche indicato come « *spätrömisch* » (tardo-romano), da Diocleziano a Eraclio (284-641); « *mittelbyzantinisch* » (medio-bizantino) fino all'ascesa dei Comneni (1081) e « *spätbyzantinisch* » (tardo-bizantino) fino alla caduta finale del 1453, da E. Stein, *Untersuchungen zur spätbyzantinischen Verfassung- und Wirtschaftsgeschichte*, in « Mitteilungen z. osmanischen Geschichte », 2 (1925), pp. 1-62 (ristampa con *Préface* di J.-R. Palanque, Amsterdam 1962).

Altri studi: G. I. Bratianu, *Les divisions chronologiques de l'histoire byzantine*, in « Bull. de l'Acad. Roumaine », 17 (1930), pp. 44 sgg. (=*Études byzantines d'histoire économique et sociale*, Paris 1938, pp. 23 sgg.); E. Balogh, *Die Datierung der byz. Periode*, in « Studi Albertoni », II (1938), pp. 153 sgg.; G. Ostrogorsky, *Die Perioden der byz. Geschichte*, in « Hist. Zeitschr. », 163 (1941), pp. 229-54, che riprende la periodizzazione dello Stein caratterizzando ciascun periodo. La nostra periodizzazione parte da considerazioni prevalentemente di storia culturale anche se, naturalmente, questa non è scindibile dalla storia politica. Sui caratteri dell'ultimo periodo: E. Kriaras, *Die Besonderheiten der letzten Periode der mittelalterlichen griechischen Literatur*, in « Jahrb. österr. byz. Ges. », 8 (1959), pp. 69-84; Id., *Bilinguismo degli ultimi secoli di Bisanzio: nascita della letteratura neoellenica*, in « Atti del convegno su lingua parlata e lingua scritta » (= Boll. Centro Studi Filol. e Linguist. Sicil., 11, 1970), pp. 1-27. Sulle caratteristiche e sulla problematica del periodo mediobizantino (eresie, regime dei « temi », beni militari ecc.), si veda ora: W. E. Kaegi, *Some Perspectives on the middle Byzantine Period*, in « Balkan Studies », 10 (1969), pp. 289-310. Sul passaggio dall'antichità al medioevo: P. E. Huebinger, *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter* [Wege der Forschung 51], Darmstadt 1969. Sull'interesse dell'ultimo periodo per la cultura latina: M. Gigante, *La cultura latina a Bisanzio nel sec. XIII*, in « La Parola del Passato », fasc. 82 (1962), pp. 32-51.

PARTE PRIMA

CAPITOLO PRIMO

L'indicazione di opere complessive su questo periodo, *supra*, pp. 378-379. Tra di esse particolarmente importanti: Bury, *Later Rom. Empire*^{2}; Seek; Stein, *Bas-Empire* I-II; Lot; Piganiol, *Empire Chrétien*; Diehl-Marçais; Ostrogorsky; Mazzarino, *Trattato* II e *La fine del mondo antico*; Jones; Rémondon. Inoltre si vedano: J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, Heidelberg 1920, 1929^{2} (ristampa: Darmstadt 1963); K. I. Amantos, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν βυζαντινὴν ἱστορίαν, Atene 1950^{2} (= *Prolegomena to the History of the Byzantine Empire*. Pref. by C. Trypanis, Amsterdam 1969).

Studi particolari sulla storia politica nel IV e V secolo:

N. H. Baynes, *Constantine's Successors to Jovian*, in « Cambr. Med. Hist. », I (1957^{4}), pp. 55-86; J. Moreau, *Constantinus II, Constantius*

II, Constans, in « Jahrb. f. Antike und Christentum », 2 (1959), pp. 160-84; A. ALLARD, *Julien l'Apostat*, I-III, Paris 1900-03; G. NEGRI, *L'imperatore Giuliano l'Apostata*, Milano 1902; 5a ed. riveduta da F. DELLA CORTE, Milano-Varese 1954; J. GEFFCKEN, *Kaiser Julianus*, Leipzig 1914; J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930, ristampa, 1965; S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardoromana*, Roma 1951; A. ALFÖLDI, *A Conflict of Ideas in the late Roman Empire. The Clash between the Senate and Valentinian I*, Oxford 1952; W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.*, in « SB. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl. », 1953, 2; A. LIPPOLD, *Theodosius der Grosse und seine Zeit*, Stuttgart, 1968; E. DEMOUGEOT, *De l'unité à la division de l'empire romain, 395-410*, Paris 1951; C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955; E. A. THOMPSON, *A history of Attila and the Huns*, London 1948 (trad. ital.: *Attila e gli Unni* [Piccole Storie Illustrate 121], Firenze 1963); F. ALTHEIM, *Attila und die Hunnen*, Baden-Baden 1951; P. CHARANIS, *The Religious Policy of Anastasius the First*, Madison 1939; C. CAPIZZI, *L'imperatore Anastasio I (491-518)* [Orientalia Christiana Analecta 184], Roma 1969; ID., *L'imperatore Anastasio I e la Sibilla Tiburtina*, in « Orientalia Christiana Periodica », 36 (1970), pp. 377-406; W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse*, München 1959.

Sulle controversie cristologiche dei secoli IV e V:

H. G. OPITZ, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* [Athanasius' Werke 3, 1-2], Berlin 1934-35 (opera rimasta incompiuta); E. SCHWARTZ, *Zur Geschichte des Athanasius* [Ges. Schriften III], Berlin 1959, raccolta di studi fondamentali già pubblicati tra il 1904 e il 1911 nelle « Nachrichten » di Gottinga; G. L. PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, London 1936; A. H. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, I: *Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, Mass. 1956, studia il fondo filosofico delle eresie cristologiche e particolarmente dell'arianesimo; A. GRILLMEIER - H. BACHT, « Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart », I-III, Würzburg 1951-53, 1959² (di questa opera, fondamentale per la conoscenza dello svolgimento delle controversie cristologiche, sono particolarmente importanti gli studi: A. GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der Christologischen Formel von Chalkedon*, I, pp. 5-202; T. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès, l'opposition de deux christologies*, I, pp. 213-29; inoltre tutta la sezione IV: *Der theologische Kampf um Chalkedon*, I, pp. 419-760, e la V: *Chalkedon als geschichtliche Wende*, II, pp. 3-314); J. LIEBAERT, *L'incarnation*, I: *Des origines au concile de Chalcédoine*, Paris 1966; F. PERICOLI RIDOLFINI, *Le controversie cristologiche del secolo V e le chiese d'oriente che ad esse si ricollegano*, I, Roma 1968.

Sulle divergenze tra Oriente e Occidente, la sezione V C di GRILLMEIER - BACHT, « Das Konzil von Chalkedon », cit.: *Chalkedon und die Beziehungen zwischen Rom und Bizanz*, II, pp. 433-562, e P. SHERRARD, *The Greek East and the Latin West*, London 1959.

Sull'uso del latino e del greco nei primi secoli dell'impero bizantino:

L. HAHN, *Rom und Romanismus im griechisch-römisch Osten*, Leipzig 1906; *Zum Sprachenkampf im römischen Reich bis auf Zeit Justinians*, in « Philologus », Suppl. X, 4 (1907), pp. 675-718; H. ZILLIACUS,

Zum Kampf der Weltsprachen im spätrömischen Reich, Helsinki 1935, cfr. DOELGER, « BZ », 36 (1936), pp. 108-17.

Sulla conoscenza del greco in Occidente nel periodo tardoantico: H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.

Sulla « rinascenza » culturale pagana del IV secolo:

Si vedano soprattutto le belle pagine di BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, spec. pp. 41 sgg.; P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Paris 1934.

Sull'osmosi culturale pagano-cristiana che determina la rinascenza del IV secolo, si vedano il già citato W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass., 1962; il volume collettivo « The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century » ed. by A. D. MOMIGLIANO, London 1963 (traduzione italiana: « Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV », Torino 1968), e le interessanti pagine di A. GARZYA, *Ideali e conflitti di cultura alla fine del mondo antico*, in « Maia », n. s., 20 (1968), pp. 301-20.

Sull'importanza della retorica e la sua influenza sulla formazione degli scrittori cristiani del IV secolo, v. H. I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, 1965⁶ spec. pp. 412 sgg.; M. L. W. LAISTNER, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire. Together with an English Translation of John Chrysostom's Address on Vainglory and the right Way for Parents to bring up their Children*, Ithaca, N. Y. 1951, paperback 1967.

CAPITOLO SECONDO

EUSEBIO DI CESAREA - Edizioni: la sola edizione completa di tutte le opere: MIGNE, PG 19-24. Nuova edizione critica nella grande collezione GCS (= Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte): *Eusebius' Werke*, pubblicati finora 8 volumi, dal 1902 al 1956. Delle opere esaminate nel testo: *Praeparatio Evangelica*, ed. K. MRAS (VIII, 1-2), Berlin 1954-56; *Demonstratio Evangelica*, ed. I. A. HEIKEL (VI), Leipzig 1913; *Chronicon*, traduz. tedesca della versione armena, ed. J. KARST (V), Leipzig 1911; *Hieronymi Chronicon*, ed. R. HELM (VII, 1-2), Leipzig 1913-26, Berlin 1956²; *Historia Ecclesiastica*, ed. E. SCHWARTZ con la trad. latina di Rufino ed. da T. MOMMSEN (II, 1-3), 1903-09; *Vita Constantini* e *Triakontaeterikos*, ed. I. A. HEIKEL (I), Leipzig 1902.

Altre edizioni: del *Chronicon*: A. SCHOENE, 2 voll., Berlin 1866-1875, I: *Armeniam versionem latine factam ad libros manuscriptos recensuit* H. PETERMANN. *Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices chronographicas sex adiecit* A. SCHOENE; II: *Armeniam versionem latine factam e libris manuscriptis recensuit* H. PETERMANN. *Hieronymi versionem latine factam e libris manuscr. rec.* A. SCHOENE. *Syriam epitomen latine factam e libro Londinensi rec.* E. ROEDIGER; J. K. FOTHERINGHAM,

Eusebii Pamphili Chronici Canones. Latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit S. Eusebius Hieronymus, London 1923. Della *Historia Ecclesiastica*: E. SCHWARTZ, *Eusebius' Kirchengeschichte* (Kleine Ausgabe), Berlin 1952⁵; E. GRAPIN, *Eusèbe de Césarée, Histoire Ecclésiastique*, I-III, Paris 1905-13 (con traduz. francese); K. LAKE, *Eusebius, The Ecclesiastical History*, I-II [Loeb Class. Libr.], London 1926-32 (con traduz. inglese); G. BARDY, I-IV [Sources Chrétiennes, 31, 41, 55, 73], Paris 1952-60 (con traduz. francese; il IV vol. contiene un'ampia introduzione di G. BARDY e indici di P. PÉRICHON); G. DEL TON, *Storia Ecclesiastica e i martiri della Palestina* [Scrinium Patristicum Lateranense], Roma 1964 (con traduzione italiana). Una scelta delle opere in traduzione inglese: C. LUIBHEID, *The essential Eusebius selected and newly translated*, New York-London 1966.

Studi d'insieme: E. SCHWARTZ, *Eusebios*, RE, VI (1907), cc. 1370-439 (=*Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig 1957, pp. 495-598): è ancora la monografia fondamentale; H. LECLERCQ, *Eusèbe de Césarée*, DACL, 5 (1922), cc. 747-75; D. C. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, London 1960; J. MOREAU, *Eusèbe de Césarée de Palestine*, DHGE, 15 (1964), cc. 1437-60.

Studi speciali: sulle opere apologetiche si veda spec.: J. R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Roma 1954, pp. 94-145, 344-80 e bibl. 447 sgg. Sulle opere storiche: R. LAQUEUR, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlin 1929; J. SALAVERRI, *La cronologia en la Historia eclesiástica de E. Cesariense*, in « Estudios Eclesiásticos », 11 (1932), pp. 114-23; *La idea de tradición en la Historia eclesiástica de E. C.*, in « Gregorianum » (1932), pp. 211-40; *La sucesión apostólica en la Historia eclesiástica de E. C.*, in « Gregorianum » (1933), pp. 219-47; F. J. FOAKES JACKSON, *Eusebius Pamphili. A Study of the Man and his Writings*, Cambridge 1933; *Eusebius Bishop of Caesarea and first Christian Historian*, Cambridge 1933; *A History of Church History*, Cambridge 1939, pp. 56-70; W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934; W. NIGG, *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung*, München 1934; W. VOELKER, *Von welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte leiten?*, in « Vigiliae Christianae », 4 (1950), pp. 157-80; B. GUSTAFSSON, *Eusebius' Principles in handling his Sources as found in his Church History, Book I-VII*, in « Studia Patristica », IV (Berlin 1961), pp. 429-41; W. DEN BOER, *Some Remarks on the Beginning of Christian Historiography*, in « Studia Patristica », IV (Berlin 1961), pp. 348-62; J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Paris 1961, cfr. M. HARL, *L'histoire de l'humanité racontée par un écrivain chrétien au début du IVᵉ siècle*, in « Rev. Ét. Grecq. », 75 (1962), pp. 522-51; A. MOMIGLIANO, *Storiografia pagana e cristiana nel secolo IV d.C.*, in « Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo... », cit., pp. 89-110.

Della vasta bibliografia sulla *Vita Constantini* e sui problemi che essa ha posto, oltre ai lavori indicati *supra*, ricordiamo: A. CRIVELLUCCI, *Della fede storica di E. nella « Vita di Costantino »*, Livorno 1888; G. PASQUALI, *Die Komposition der « Vita Constantini » des Eusebius*, in « Hermes », 45 (1910), pp. 369-86; A. CASAMASSA, *I documenti della « Vita Constantini » di E. Cesareense*, Roma 1914 (=*Scritti patristici*, I, Roma 1955, 3-40); I. DANIELE, *I documenti costantiniani della « Vita Constantini » di E. di C.*, Roma 1938; H. GRÉGOIRE, *Eusèbe n'est pas l'auteur de la « Vita Constantini » dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas « converti » en 312*, « Byz », 13 (1938), pp. 561-83; *La vision de Constantin « liquidée »*, « Byz », 14 (1939), pp. 341-51 (*contra* N. H. BAYNES, « BZ », 39 [1939], pp. 466-69; J. STRAUB, *Konstantins christliches Sendungsbewusstsein*, in « Das neue Bild. d. Antike », 2 [1942], pp. 374-94); H. GRÉGOIRE, *L'authenticité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée*, in « Bull. Cl. Lettres Acad. Roy. de Belgique », S. 5, 39 (1953), pp. 462-79; G. DOWNEY, *The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the « Vita Constantini » attributed to Eusebius*, in « DOP », 6 (1951), pp. 53-80: aderendo alla tesi del GRÉGOIRE, riporta la *Vita* a una data piú tarda; J. R. PALANQUE, *Constantin, Empereur chrétien d'après ses récents historiens*, in « Études Médiévales offertes à M. le Doyen Fliche », Montpellier 1952, pp. 133-42 (inclina per l'autenticità); P. FRANCHI DE' CAVALIERI, *Constantiniana*, Città del Vaticano 1953 (contro GRÉGOIRE e la sua scuola, difende l'autenticità); F. VITTINGHOFF, *Eusebius als Verfasser der « Vita Constantini »*, in « Rh. Museum », 96 (1953), pp. 330-73 (per l'autorità eusebiana); J. VOGT, *Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel*, in « Hermes », 81 (1953), pp. 111-17; *Die « Vita Constantini » des Eusebius über den Konflikt zwischen Konstantin und Licinius*, in « Historia », 2 (1954), pp. 463-71 (contro DOWNEY e altri, respinge la datazione tardiva della *Vita*); K. ALAND, *Eine Wende in der Konstantin-Forschung*, in « Forschungen u. Fortschritte », 28 (1954), pp. 213-17; A. H. M. JONES, *Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantin*, in « Journ. Eccl. History », 5 (1954), pp. 196-200 (sul papiro londinese 878); J. MOREAU, *Zum Problem der « Vita Constantini »*, in « Historia », 4 (1955), pp. 234-45; W. TELFER, *The Author's Purpose in the « Vita Constantini »*, in « Studia Patristica », I, Berlin 1957, pp. 157-67; e gli interessanti studi di F. WINKELMANN, *Zur Echtheitsfrage der « Vita Constantini » des Eusebius v. C.*, in « Studii Clasice », 3 (1961), pp. 405-12; *Die Textbezeugung der « Vita Constantini » d. E. v. C.* [Texte u. Untersuchungen 84], Berlin 1962; *Zur Geschichte des Autentizitätsproblems der V. C.*, in « Klio », 40 (1962), pp. 187-243 (accurata e minuziosa rassegna critica degli studi sulla questione); *Die Beurteilung des Eusebius v. C. und seiner Vita C. im griechischen Osten*, in « Byz. Beiträge », hrsg. v. J. IRMSCHER, Berlin 1964, pp. 9-120 (sulla fortuna della teologia politica di E. e della concezione della storia ecclesiastica). Una tesi vicina a quella del GRÉGOIRE sostiene ora: M. R. CATAUDELLA, *La persecuzione di Licinio e l'autenticità della « Vita Constantini »*, in « Athenaeum », 48 (1970), pp. 46-83, 229-250. Sulle opinioni religiose di Costantino attraverso la testimonianza della *Vita C.*: R. H. STORCH, *The « Eusebian Constantine »*, in « Church History », 40 (1971), pp. 145-55. Altri studi recenti: A. WEBER, *Ἀρχή. Ein Beitrag zur Christologie des E. v. C.*, Roma 1965; F. RICKEN, *Die Logoslehre des E. v. C. und der Mittelplatonismus*, in « Theologie und Philosophie », 42 (1967), pp. 341-58 (influenze di Numerio di Apamea, di Filone e Origene); C. SANT, *The Old Testament Interpretation of E. of C. The Manifold Sense of Holy Scripture*, La Valette, Malte 1967; J.-M. SANTERRE, *Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie « césaropapiste »*, in « Byz », 42 (1972), pp. 131-95, 532-93; G. F. CHESNUT, *Fate,*

Fortune, Free Will and Nature in E. of C., in «Church History», 42 (1973), pp. 165-82.

CAPITOLO TERZO

ARIO - Edizioni: l'opera di H. G. Opitz, *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites, 318-328* [Athanasius' Werke, 3, 1] Berlin-Leipzig 1934, dà il testo delle lettere di A. La miglior raccolta dei frammenti, in G. Bardy, *Recherches sur Lucien d'Antioche*, Paris 1936, pp. 216-278.

Studi: il miglior studio d'insieme resta ancora quello del Bardy, cit.; dello stesso, *La Thalie d'Arius*, in «Rev. de Phil.», 53 (1927), pp. 211-33; C. H. Kannengiesser, *Où et quand Arius composa-t-il la Thalie?*, in «Kyriakon. Festschrift J. Quasten», I (Münster 1970), pp. 346-51. Sulla metrica: P. Maas, *Die Metrik der Thaleia des Areios*, in «BZ», 18 (1909), pp. 511-15. Sulla cronologia della controversia ariana: H. G. Opitz, *Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis 328*, in «Zeitschr. neut. Wiss.», 33 (1934), pp. 131-159; W. Schneemelcher, *Zur Chronologie des arianischen Streites*, in «Theol. Lit. Zeit.», 79 (1954), pp. 393-400: pongono l'inizio della controversia nel 318; E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts*, in «Zeitschr. neut. Wiss.», 34 (1935), pp. 129-213, e W. Telfer, *When did the Arian Controversy begin?*, in «Journ. Theol. Studies», 47 (1946), pp. 129-42; 50 (1949), pp. 187-91, al 323. Sulla portata della crisi ariana nella storia della Chiesa, si veda J. Guitton, *Le Christ écartelé*, Paris 1963, traduz. italiana: *Cristo dilacerato*, Milano 1964, pp. 81-102. Altri studi recenti: M. Simonetti, *Studi sull'Arianesimo* [«Verba Seniorum». Collana di testi e studi patristici, N. S. 5], Roma 1965; Id., *Le origini dell'arianesimo*, in «Riv. di Storia e Lett. Relig.», 7 (1971), pp. 317-30; E. Boularand, *L'Hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée*, I: *L'Hérésie d'Arius*, Paris 1972; L. W. Barnard, *What was Arius' Philosophy?*, in «Theol. Zeitschr.», 28 (1972), pp. 110-17.

ATANASIO - Edizioni: completa solo quella del Migne, PG, 25-28. Parziali: dell'edizione dell'Accademia di Berlino sono usciti solo: H. G. Opitz, *Athanasius' Werke*, II, 1, 1-280: *Die Apologien* (1935); III, 1, 1-76: *Urkunden zur Geschichte d. arianischen Streites* (1934); sarà continuata da W. Schneemelcher e H. Tetz. F. L. Cross, *Athanasius, De incarnatione*, London 1957; J. M. Szymusiak, *A. d'Al., Apologie à l'empereur Constance. Apologie pour sa fuite* [Sources Chrétiennes 56], Paris 1958 (con trad. francese e introduzione); L. Leoni, *S. Athanasii archiepiscopi Alexandriae. Contra Gentiles* [Collana Studi Greci 43], Napoli 1965 (con traduzione italiana); R. W. Thompson, *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*, Oxford 1970 (con trad. inglese). Su questa edizione v. C. Kannengiesser, *Athanase édité par Robert W. Thompson*, in «Rech. Sc. Relig.», 61 (1973), pp. 217-32: si rimprovera al T. di non aver tenuto conto dell'importante studio di G. J. Ryan-R. P. Casey, *The «De incarnatione» of Athanasius* [Studies and Documents 14], London-Philadelphia 1945-46, decisivo per la costituzione del testo dell'opera atanasiana; si veda ora l'edizione di C.

Kannengiesser, *Athanase d'Alexandrie, Sur l'incarnation du Verbe* [Sources Chrétiennes 199], Paris 1973 (con trad. francese). Sulla data di composizione da ultimo: C. Kannengiesser, *La date de l'Apologie d'Athanase «Contre les Païens» et «Sur l'incarnation du Verbe»*, in «Rech. Sc. Relig.», 58 (1970), pp. 383-428. Lessico: G. Mueller, *Lexicon Athanasianum*, Berlin 1944-52. Per la *Vita di Antonio*, sulla tradizione del testo greco: G. Garitte, *Histoire du texte imprimé de la Vie grecque de s. Antoine*, in «Bull. Institut belge de Rome», 22 (1942-43), pp. 5-29; Id., *Le texte grec et les versions anciennes de la vie de s. Antoine*, in «Studia Anselmiana», 38 (1956), pp. 1-12. Il Garitte prepara un'ed. critica del testo greco. Per intanto possiamo leggere la piú antica e fedele versione anonima latina del codice A 2 del Capitolo di S. Pietro, nella recentissima ed. di G. J. M. Bartelink, *Vita di Antonio*, Vite dei Santi a c. di Christine Mohrmann, 1, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1974 (con trad. italiana di P. Citati e S. Lilla).

Studi: merita ancora di esser letta l'opera di J. A. Moehler, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, Mainz 1844²; fondamentali gli studi di E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius*, in *Gesammelte Schriften*, III, Berlin 1959. Si vedano inoltre le trattazioni d'insieme: G. Bardy, *Saint Athanase* [«Les Saints»], Paris 1925³; Id., *Athanase*, DHGE, 4 (1930), pp. 131-40; M. Constantinides, Ὁ μέγας Ἀθανάσιος, Atene 1937; F. L. Cross, *The Study of St. Athanasius*, Oxford 1945; J. M. Szymusiak, *Un portrait d'Athanase d'Alexandrie*, in «Rech. Science Rel.», 35 (1948), pp. 464-68; H. v. Campenhausen, *Padri Greci*, Brescia 1967, pp. 91-106; T. Camelot, *Athanasios d. Grosse*, in «Lex. Theol. u. Kirche»², 1 (1957), pp. 976-87; T. Orlandi, *Storia della chiesa di Alessandria*, 1: *Da Pietro ad A.*; 2: *Vita di A.* [Testi e Documenti per lo studio dell'antichità 17. 21], Milano-Varese 1970. Studi particolari: H. G. Opitz, *Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften d. Athanasius*, Berlin-Leipzig 1935 (fondamentale sulla tradizione manoscritta); K. F. Hager, *Kirche u. Kaisertum in Lehre u. Leben des Athanasius*, Diss. Giessen 1933; K. M. Setton, *Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century*, New York 1941, pp. 67-83, 198 sgg.; W. Schneemelcher, *Athanasius v. Alexandrien als Theologe u. als Kirchenpolitiker*, in «Zeitschr. neut. Wiss.», 43 (1950-51), pp. 242-56; V. C. de Clerc, *Ossius de Cordova*, Washington 1954, pp. 233-303, 315-58, 401-38, 460-80, 506-27; D. Ritschl, *Athanasius, Versuch einer Interpretation* [Theologische Studien 76], Zürich 1964; J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed*, London 1964; J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie. Études de la conjonction de sa conception de l'homme avec sa christologie*, Leiden 1968; E. P. Meijering, *Orthodoxy and Platonism in Athanasius. Synthesis or Antithesis?*, Leiden 1968; A. Laminski, *Der heilige Geist als Geist Christi und Geist der Gläubigen. Der Beitrag des Athanasios von Alexandrien zur Formulierung des trinitarischen Dogmas im vierten Jahrhundert* [Erfurter theol. Studien 23], Leipzig 1969; I. Bakes, *Das trinitarische Glaubensverständnis beim hl. Athanasios d. Gr.*, in «Trierer theol. Zeitschr.», 82 (1973), pp. 129-40. Sulla *Vita di Antonio*: R. Reitzenstein, *Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius*, in «SB. Heidelberger Akad., Phil.-hist. Kl.», 5 (1914), n. 8; K. Holl, *Die schriftstellerische Form*

des griech. Heiligenlebens, in *Ges. Aufsätze z. Kirchengeschichte*, II: *Der Osten*, Tübingen 1928, pp. 249-69; J. List, *Das Antoniusleben des hl. Athanasius d. Grossen. Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen d. byz. Hagiographie*, Atene 1931 (*Vita di Plotino* di Porfirio); A.-J. Festugière, *Sur une nouvelle édition du « de Vita Pythagorica » de Jamblique*, in « Rev. Ét. Gr. », 50 (1937), pp. 470-502; M. Schuett, *Vom hl. Antonius zum hl. Guthlac. Ein Beitrag zur Geschichte der Biographie*, in « Antike u. Abendland », 5 (1956), pp. 75-91. Sul valore storico della *Vita*: K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, pp. 78-108; H. Doerries, *Die « Vita Antonii » als Geschichtsquelle*, in « Nachr. Ges. Wiss. Göttingen, Phil.-hist. Kl. », 14 (1949), pp. 358-410; il volume collettivo celebrativo « Antonius Magnus Eremita (356-1956) » a c. di B. Steidle [Studia Anselmiana 38], Roma 1956, contiene vari importanti studi, tra cui anche una rassegna degli studi storici antoniani dei precedenti trent'anni, dovuta a L. v. Hertling, pp. 13-24; G. Garitte, *Réminiscences de la vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis*, in « SBNE », 9 (1957), « Silloge biz. S. G. Mercati », pp. 117-22; A. Priessnig, *Die biographische Form der Plotinvita des Porphyrios und das Antoniosleben des Athanasios*, in « BZ », 64 (1971), pp. 1-5.

CAPITOLO QUARTO

Sul piú antico monachesimo, si vedano soprattutto: K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig 1898; J. Pargoire, *Les débuts du monachisme à Constantinople*, in « Revue des Questions Hist. », 65 (1898), pp. 67-143; R. Reitzenstein, *« Historia Monachorum » und « Historia Lausiaca », eine Studie zur Geschichte des Mönchtums u. der frühchristlichen Begriffe Gnostiker u. Pneumatiker*, Göttingen 1916; A. v. Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale u. seine Geschichte*, Giessen 1921[10]; F. Bauer, *Die Heilige Schrift bei den Mönchen des christl. Altertums*, in « Theol. u. Glaube », 17 (1925), pp. 512-32; E. Buonaiuti, *Le origini dell'ascetismo cristiano*, Pinerolo 1928; M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris 1930 (=trad. tedesca a c. di K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit, ein Abriss*, Freiburg im Br. 1939, arricchita di nuova bibliografia); H. Koch, *Quellen zur Geschichte d. Askese u. d. Mönchtums in d. alten Kirche*, Tübingen 1931 (preziosa raccolta di testi); P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle*, Paris 1931; H. Doerries, *Mönchtum und Arbeit*, Leipzig 1931; H. Leclercq, *Monachisme*, DACL, 11 (1934), cc. 1774-947; K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936; M. Viller e M. Olphe-Galliard, *Ascèse, Ascétisme*, « Dict. de Spir. », 1 (1936), cc. 916-981; P. de Labriolle, *Les débuts du monachisme*, in Fliche-Martin, *Histoire de l'Église*, III (1936), pp. 299-369; E. E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington 1950; C. Lialine, *Érémitisme*, I: *En Orient*, « Dict. de Spir. », 4 (1960), cc. 936-53; A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, I: *Culture et sainteté. Introduction au monachisme oriental*; II: *Les moines de la région de Constantinople* (Callinic, *Vie d'Hypatios* et Anonyme, *Vie de Daniel le Stylite*); III: *Les moines de Palestine* (1. Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Euthyme*; 2. *Vie de s. Sa-*

bas; 3. *Vie des ss. Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios, Théodore de Pétra, Vie de s. Théodosios*); IV: 1. *Enquête sur les moines d'Égypte* (« Historia Monachorum in Aegypto »); 2. *La première vie grecque de saint Pachôme*, Paris 1961-65; J. Leipoldt, *Griechische Philosophie u. frühchristliche Askese*, Berlin 1961; D. Savramis, *Zur Soziologie des byz. Mönchtums*, Leiden-Köln 1962; J. Sudbrack, *Mönchtum so oder so*, in « Geist und Leben », 36 (1963), pp. 138-46 (rassegna bibliografica delle opere recenti); D. J. Chitty, *The Desert a City. An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford 1966; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* [Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Literatur 93], Berlin 1966; B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche* [Religion u. Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen 1], München-Wien 1969; G. Dagron, *Les moines et la Ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au Concile de Calcédoine (451)*, in « Travaux et Mémoires », 4 (1970), pp. 229-72; G. J. M. Bartelink, *Callinicos, Vie d'Hypatios* [Sources Chrétiennes 177], Paris 1971 (importante testo agiografico del monachesimo costantinopolitano, di cui si dà l'ed. critica, la trad. francese e un commentario); W. H. C. Frend, *The Monks and the Survival of the East Roman Empire in the fifth Century*, in « Past and Present », 54 (1972), pp. 3-24; H. Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*, I [Studien zur Theologie des geistlichen Lebens 5], Würzburg 1972. Sullo stato della ricerca: S. Frank, *Die Erforschung der Anfänge des Mönchtums und die Frage der Hermeneutik*, in « Franziskan. Studien », 53 (1971), pp. 28-44.

Sul monachesimo pacomiano: P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, Louvain 1898 (fondamentale, anche se invecchiato per la parte riguardante la biografia di Pacomio, rinnovata dagli studi piú recenti); H. Leclercq, *Pakhome*, DACL, 13 (1937), pp. 499-510; H. Bacht, *Pakhome, der Grosse « Adler »*, in « Geist u. Leben », 22 (1949), pp. 367-382; Id., *L'importance de l'idéal monastique de st. Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien*, in « Rev. d'Ascét. et de Myst. », 26 (1950), pp. 66-107; Id., *Antonius u. Pachomius. Von der Anachorese zum Cönobitentum*, in « Studia Anselmiana », 38 (1956), pp. 66-107; E. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pacômien*, in « Rev. Hist. Relig. », 152 (1957), pp. 31-80; H. M. Biedermann, *Die Regel des Pachomius u. die evangelischen Räte*, in « Ostkirchl. Studien », 9 (1960), pp. 241-53. D. Knowles, *From Pachomius to Ignatius. A Study in the constitutional History of the Religious Orders*, Oxford 1966; P. Deseille, *L'esprit du monachisme pachômien* (con trad. franc. di *Pachomiana Latina* [Spiritualité orientale 124], Bégrolles-en-Mauges 1968; A. Veilleux, *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au quatrième siècle* [Studia Anselmiana 57], Roma 1968; M. M. van Molle, *Vie commune et obéissance d'après les institutions premières de Pachôme et Basile*, in « Le supplément », 1970, n. 93, pp. 196-225; F. Ruppert, *Das Pachomianische Mönchtum und die Anfänge klösterlichen Gehorsams* [Münsterschwarzacher Studien 20], Münsterschwarzach 1971.

Della vita di Pacomio: redazioni greche: F. Halkin, *S. Pachomii*

Vitae graecae [Subsidia Hagiographica 19], Bruxelles 1932; trad. francese delle redazioni copte: L. T. LEFORT, *Les Vies coptes de Saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943. Traduzioni latine: H. VAN CRANENBURGH, *La vie latine de saint Pachôme, traduite du grec par Denys le Petit* [Subsidia Hagiographica 46], Bruxelles 1969, su cui cfr.: A. DE VOGÜÉ, *Les pièces latines du dossier pachômien. Remarques sur quelques publications récentes*, in « Rev. Hist. Eccl. », 67 (1972), pp. 26-67. Sui rapporti tra i due gruppi di redazioni: P. PEETERS, *Le dossier copte de Saint Pacôme et ses rapports avec la tradition grecque*, in « An. Boll. », 64 (1946), pp. 258-77; D. J. CHITTY, *Pachomian Sources reconsidered*, in « Journ. Eccl. History », 5 (1954), pp. 38-77 (preminenza della *Vita prima* greca), *contra* LEFORT, *Les sources coptes Pacômiennes*, in « Muséon », 67 (1954), pp. 217-29; A. VEILLEUX, *Le problème des Vies de s. Pachôme*, in « Revue d'Ascetique et de Mystique », 42 (1966), pp. 287-305. Della *Regola*, edizione: A. BOON-L. T. LEFORT, *Pachomiana latina*, Louvain 1932 (contiene il testo latino di san Gerolamo ed. da BOON, e in appendice frammenti copti ed excerpta greci ed. da LEFORT).

EVAGRIO PONTICO - Edizioni: MIGNE, PG, 40, cc. 1219-86 (frammenti greci); W. FRANKENBERG, *Evagrius Pontikus*, Berlin 1912 (versioni siriache e retroversione greca); J. MUYLDERMANS, *Evagriana Syriaca, Textes inédits*, Louvain 1952. Rassegna delle recenti pubblicazioni sul testo: A. WENGER, *Le texte véritable d'Évagre le Pontique*, in « REB », 13 (1955), pp. 150-52. Ora si veda la eccellente edizione di A. e C. GUILLAUMONT, *Traité pratique ou Le Moine*, I-II [Sources Chrétiennes 170-71], Paris 1971 (con ampia introduzione [I vol.] e traduzione francese).

Studi: M. VILLER, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime. Les oeuvres d'Évagre le Pontique*, in « Rev. d'ascét. et de Myst. », 11 (1930), pp. 153-84, 239-68, 331-36; K. RAHNER, *Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus*, in « Zeitschr. f. Aszese u. Mystik », 8 (1933), pp. 21-38; I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in « Or. Chr. Per. », 1 (1935), pp. 121-24; H. URS v. BALTHASAR, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus*, « Zeitschr. f. Aszese u. Mystik », 14 (1939), pp. 31-47; A. e C. GUILLAUMONT, *Évagre*, « Dict. de Spir. », 4 (1961), pp. 1731-44; A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia Gnostica » d'Évagre le Pontique et l'Histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens* [Patristica Sorbonensia 5], Paris 1962; A. DEMPF, *Evagrios Pontikos als Metaphysiker und Mystiker*, in « Philos. Jahrbuch », 77 (1970), pp. 297-319; A. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*, in « Rev. de l'hist. des relig. », 181 (91), (1972), pp. 29-56 (rapido sguardo sulla vita, l'opera e la dottrina di E. e sul suo influsso sulla mistica orientale e occidentale).

Opere minori: *Apoftegmi*: W. BOUSSET, *Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums*, Tübingen 1923 (opera classica fondamentale), cui si aggiungano ora: J. C. GUY, *Recherches sur la traduction grecque des « Apophthegmata Patrum »* [Subsidia Hagiographica 36], Bruxelles 1962; B. MILLER, *Weisung der Väter. Apophthegmata Patrum auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt*, Freiburg 1965 (con trad. tedesca); L. REGNAULT-J. DION-G. OURY, *Les sentences des Pères du désert. Les apophthegmes des Pères*, Solesmes 1966 (introduzione e traduzione francese). *Storia dei monaci*: A.-J. FESTUGIÈRE, *Historia Monachorum in Aegypto* [Subsidia Hagiopraphica 34], Bruxelles 1961 (ed. critica del testo greco con ampia introduzione).

Historia Lausiaca: edizioni: C. BUTLER, *The Lausiac History of Palladius*, I-II, Cambridge 1898-1904; A. LUCOT, *Palladius. Histoire Lausiaque*, Paris 1912 (con trad. francese). Traduzioni: G. GOTTARDI, *Storia Lausiaca*, Siena 1961; R. T. MEYER, *Palladius. The Lausiac History* [Ancient Christian Writers 34], Westminster, Maryland 1965; N. TH. MPUGATZOS-D. M. MPATISTATOS, Παλλαδίου Λαυσιακὴ ἱστορία, Atene 1970 (con introduz., trad. greca e note); L. E. SANSEGUNDO VALLS, *Paladio. El mundo de los Padres del desierto (La historia Lausiaca)*, Madrid 1970. Si veda ora: PALLADIO, *La storia lausiaca*, ed. di G. J. M. BARTELINK, Vite di Santi a c. di CHRISTINE MOHRMANN, 2, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1974 (con trad. ital. di M. BARCHIESI).

Studi: W. BOUSSET, *Komposition und Charakter d. Historia Lausiaca*, in « Nachr. Ges. Wiss. Göttingen », 1917, pp. 173-217; ID., *Zur Komposition d. Historia Lausiaca*, in « Zeitschr. neut. Wiss. », 21 (1922), pp. 81-98; F. HALKIN, *L'Histoire Lausiaque et les Vies grecques de Saint Pacôme*, in « An. Boll. », 48 (1930), pp. 257-301; G. B. CALVI, *La Storia Lausiaca di Palladio*, in « Salesianum », 1 (1939), pp. 269-79; 2 (1940), pp. 204-23; 3 (1941), pp. 129-56. L'influenza di Evagrio sulla *Historia Lausiaca* è stata studiata da R. DRAGUET, *L'Histoire Lausiaque, une oeuvre écrite dans l'esprit d'Évagre*, in « Rev. Hist. Eccl. », 41 (1946), pp. 321-64, 42 (1947), pp. 5-49; R. T. MAYER, *Palladius and early christian Spirituality*, in « Studia Patristica », 10 (Berlin 1970), pp. 379-90. Sul testo della *Hist. Laus.* gli studi di R. DRAGUET, *Un nouveau témoin du texte G de l'H. L.*, in « An. Boll. », 67 (1949), pp. 300-08; *Butler et sa Lausiac History*, in « Muséon », 63 (1950), pp. 205-30; *Un texte G de l'Histoire Lausiaque dans le Laura 333 T 93*, in « Rech. de Science Relig. », 40 (1952), pp. 107-15; discussione: D. J. CHITTY, *Dom C. Butler and the Lausiac History*, in « Journ. Theol. Studies », N. S. 6 (1955), pp. 102-10 (difesa dell'edizione di Butler), *contra* DRAGUET, *Butleriana*, in « Muséon », 68 (1955), pp. 238-58.

CAPITOLO QUINTO

Sulla retorica: G. L. KUSTAS, *The Function and Evolution of Byzantine Rhetoric*, in « Viator », 1 (1970), pp. 55-73.

IMERIO - Edizioni: A. COLONNA, *Himerii declamationes et orationes cum deperditarum fragmentis*, Roma 1951.

Studi: G. E. RIZZO, *Saggio su I. il Sofista*, in « Riv. Fil. Class. », 26 (1898), pp. 513-63; H. SCHENKL, *Himerios*, RE, VIII (1913), cc. 1622-35; ID., *Zur Biographie des Rhetors Himerios*, in « Rhein. Mus. », 72 (1917-18), pp. 34 sgg.; E. RICHSTEIG, *Himerius u. Platon*, in « BNJ », 2 (1921), pp. 1-32; I. MESK, *Sappho und Theocrit in der ersten Rede des Himerios*, in « Wien. Studien », 44 (1925), pp. 160-70.

TEMISTIO - Edizioni: Le *Parafrasi aristoteliche*, a c. di M. WALLIES, H. SCHENKL, R. HEINTZE e S. LANDAUER, nel vol. V dei *Commentaria in Aristotelem Graeca* dell'Accademia Prussiana, Berlin 1899-1900. Delle orazioni, alla vecchia edizione di W. DINDORF, Leipzig 1832, si sostituisce ora quella di G. DOWNEY, di cui è già uscito il I vol., Leipzig (Teubner) 1965, e i II-III, a cura di G. DOWNEY e A. F. NORMAN, Leipzig (Teubner) 1971-74. H. KESTERS, *Plaidoyer d'un socratique contre le Phèdre de Platon (XXVI^e discours de Thémistius)*, Louvain-Paris 1959 (con trad. francese ed introd.)

Studi: L. MÉRIDIER, *Le philosophe Thémistius devant l'opinion de ses contemporains*, Rennes 1906; V. VALDENBERG, *Les discours politiques de Thémistius dans leur rapport avec l'antiquité*, « Byz », 1 (1924), pp. 557 sgg.; H. F. BUCHERY, *Contribution à l'étude de la chronologie des discours de Thémistius*, in « Ant. Class. », 5 (1936), pp. 191 sgg.; ID., *Themistius in Libanius' brieven*, Antwerpen 1936. Importanti i recenti studi di G. DOWNEY, *Education in the Christian Roman Empire: Christian and Pagan Theories under Constantine and his Successors*, in « Speculum », 32 (1957), pp. 48-61; *Themistius and the Defence of Hellenism in the fourth Century*, in « Harvard Theol. Rev. », 50 (1957), pp. 259-274; *Themistius' First Oration*, in « Greek, Rom. and Byz. Studies », (1958), pp. 49-69; *Allusions to Christianity in Themistius' Orations*, in « Studia Patristica », 5 (1962), pp. 480-88. Sulle clausole ritmiche di T. v. G. C. HANSEN, *Rhythmisches und Metrisches zu Themistios*, in « BZ », 55 (1962), pp. 235-40 (e indicazioni bibliografiche, ivi). Si veda ora l'eccellente studio di G. DAGRON, *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios*, in « Travaux et Mémoires », 3 (1968), pp. 1-242 (ampia bibliografia, 27 sgg.); e ultim.: L. J. DALY, *Themistius' Plea for Religious Tolerance*, in « Greec, Roman and Byzantine Studies », 1[illegible] (1971), pp. 65-80; ID., *The Mandarin and the Barbarian: the reponse of Themistius to the Gothic Challence*, in « Historia », 21 (1972), pp. 351-79.

LIBANIO - Edizioni e traduzioni: ed. critica completa: R. FOERSTER, I-XII, Leipzig (Teubner) 1903-27 (ed. ster. 1963); parziali: L. HARMAND, *Discours sur les patronages*, Paris 1955 (con trad. francese e commento); R. VAN LOY, *Le « pro templis » de Libanius*, in « Byz », 8 (1933), pp. 7 sgg. (trad. francese e commento); G. DOWNEY, *Libanius' Oration in Praise of Antioch (XI)*, in « Proceed. Americ. Philos. Soc. », 103 (1959), pp. 652-86 (traduzione inglese con introduz. e commento); A. F. NORMAN, *Libanius' Autobiography (Or. I)*, London 1965 (testo critico, trad. inglese e commento); P. WOLF, *Libanios, Autobiographische Schriften* [Bibliothek der alten Welt], Zürich-Stuttgart 1967 (trad. tedesca e commento delle Orazioni I-V); A. F. NORMAN, *Libanius, Selected Works*: I: *The Julianic orations* [Loeb Class. Libr.], London 1969 (con trad. inglese).

Studi: O. SEEK, *Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet* [Texte u. Untersuchungen 15, 1], Leipzig 1906 (ristampa 1966); J. MISSON, *Recherches sur le paganisme de Libanius*, Louvain 1914; ID., *Libanius et le Christianisme*, in « Musée belge », 24 (1920), pp. 73 sgg.; R. A. PACK, *Studies in Libanius and Antiochene Society under Theodosius*, Diss. Michigan 1935; P. WOLF, *Vom Schulwesen der Spät*[illegible]

L., Baden-Baden 1952; ID., *L. und sein Kampf um die hellenische Bildung*, in « Mus. Helv. », 11 (1954), pp. 231 sgg.; P. PETIT, *Sur la date du « pro templis » de Libanius*, in « Byz », 21 (1951), pp. 285-310; ID., *L. et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J. C.*, Paris 1955; ID., *Les étudiants de L.*, Paris 1956; ID., *Recherches sur la publication et la disposition des discours de Libanius*, in « Historia », 5 (1956), pp. 479-509; ID., *Les sénateurs de Constantinople dans l'oeuvre de L.*, in « Ant. Class. », 26 (1957), pp. 347-82; A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche payenne et chrétienne (Libanius, Chrysostomus et les moines de Syrie)*, Paris 1959 (vengono esaminate le relazioni tra cristianesimo e paganesimo con particolare riferimento all'insegnamento; contiene la traduzione francese di alcune orazioni, tra cui di parte dell'XI, in lode di Antiochia, e di lettere), cfr. MARROU, *Antioche et l'hellénisme chrétien*, in « Rev. Ét. Gr. », 76 (1963), pp. 430-36; gli studi di G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton N. J. 1961; *Antioch, in the age of Theodosius the Great*, Oklahoma 1962; *Ancient Antioch*, Princeton, N. J. 1963; A. F. NORMAN, *The Library of L.*, in « Rhein. Mus. », 107 (1964), pp. 158-75; J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Antioch, City and imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, spec. pp. 1-39 e bibliografia, pp. 286-87.

Sul neoplatonismo e i suoi sviluppi, si vedano i capp. ad esso dedicati in M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion* [Handbuch d. Altertumswiss. V, 2], II: *Die hellenistische u. römische Zeit*, München 1950. Un'eccellente bibliografia ragionata nella pregevole traduzione di Plotino di V. CILENTO, dovuta a B. MARIËN, III (Bari 1949), pp. 389 sgg.; e ora la traduz. italiana della monumentale opera di E. ZELLER (R. MONDOLFO), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, III, 6: *Giamblico e la Scuola di Atene* a cura di G. MARTANO, Firenze 1961 (fino alla chiusura della Scuola di Atene). Inoltre: W. THEILER, *Forschungen zum Neuplatonismus* [Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie], Berlin 1966; H. P. ESSER, *Untersuchungen zu Gebet und Gottherverehrung der Neuplatoniker*, Diss. Köln 1967; H. DOERRIE, *Was ist « spätantiker Platonismus »? Ueberlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, in « Theol. Rundschau », N. F. 36 (1971), pp. 285-302; E. P. MEIJERING, *Zehn Jahre Forschungen zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, in « Theol. Rundschau », N. F. 36 (1971), pp 303-20 (utile rassegna bibliografica). Per l'influenza del platonismo sulla dottrina del cristianesimo e sui Padri della Chiesa, ultim. E. v. IVÁNKA, *Plato Christianus. Uebernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

GIULIANO - Edizioni e traduzioni: W. C. WRIGHT [Loeb Class. Library], London 1913-23 (con traduzione inglese); J. BIDEZ - F. CUMONT, *Iuliani imperatoris epistulae, leges, poematia, fragmenta varia*, Paris 1922; J. BIDEZ, I, 1: *Discours de Julien César*; I, 2: *Lettres*, Paris 1924-32; G. ROCHEFORT, II, 1: *Discours de J. empereur*, Paris 1963; C. LACOMBRADE, II, 2: *Discours de J. empereur*, Paris 1965 [Coll. Univ. France], (con trad. franc.); frammenti del *Contra Galilaeos*: C. J. NEUMANN, *Iuliani imp. librorum contra Christianos quae supersunt*, Leipzig 1880; B. A. VAN GRONINGEN, *Iuliani imperatoris epistulae selectae* [Textus Minores 27], Leiden 1960; cfr. dello stesso, discussioni sul testo nelle: *Notes critiques sur quelques lettres de Julien*, in « Vigiliae Chri-

stianae », 14 (1960), pp. 47-55; L. GOESSLER, *Kaiser Julian der Abtrünnige, Die Briefe* [Bibliothek der alten Welt], Zürich-Stuttgart 1971 (introd. e traduzione tedesca). Importante per la conoscenza della legislazione giulianea: B. BISCHOFF - D. NOERR, *Eine unbekannte Konstitution Kaiser Julians* (*Constitutio Iuliani de postulando*). Mit Verwendung nachgelassener Notizen von M. SAN NICOLÒ [Bayer. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl., Abhandlungen, Heft 58], München 1963.

Studi: alle opere indicate *supra*, p. 392, son da aggiungersi A. ROSTAGNI, *G. l'Apostata, saggio critico con le operette tradotte*, Torino 1920. Sul periodo antiocheno di G. si veda particolarmente il cap. 2 di A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de la Syrie*, Paris 1959, pp. 63-89, e le illuminanti pagine di G. DOWNEY, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest*, Princeton 1961, spec. pp. 380-97, condensate, ma convalidate da altre testimonianze, in *Ancient Antioch*, Princeton 1963, pp. 161-77. Da ultimo: J. H. W. G. LIEBESCHUETZ, *Antioch, City and imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972, *passim*. Un'accurata rassegna critica degli studi recenti: W. E. KAEGI, *Research on Julian the Apostate 1945-1964*, in « The Classical World », 58 (1965), pp. 229-38. Sulla tradizione manoscritta: J. BIDEZ, *La tradition manuscrite et les éditions des discours de l'empereur J.*, Gand 1929; L. CANFORA, *Manoscritti degli opuscoli e delle lettere di G.*, in « Annali Facoltà Lettere e Filos. Univ. Bari », 12 (1967), pp. 65-70. Per le leggende sulla morte: N. H. BAYNES, *The Death of Julian the Apostate in a Christian Legend*, in « Journ. Roman Studies », 27 (1937), pp. 22-27. Sul piano di riforma religiosa: J. BIDEZ, *L'évolution de la politique de l'empereur Julien en matière religieuse*, in « Bull. Acad. Roy. Belgique », Classe des Lettres, 1914, pp. 413 sgg.; NILSSON, *Gesch. der griech. Rel.*, II, München 1950, pp. 435 sgg. Sulla posizione di G. contro l'insegnamento delle lettere pagane da parte dei cristiani: G. DOWNEY, *Julian and Justinian and the Unity of Faith and Culture*, in « Church Hist. », 28 (1959), pp. 7-20 (paragona il divieto di G. ai cristiani di insegnare le lettere classiche alla chiusura della Scuola di Atene da parte di Giustiniano: entrambi rispondono all'esigenza di dare unità spirituale allo Stato). Sulla concezione della filantropia, si veda ora J. KABIERSCH, *Untersuchungen zum Begriffe der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden 1960. Altri studi recenti: W. E. KAEGI JR., *Domestic military Problems of Julian the Apostate*, in « Polycordia, Festschrift F. Dölger », II (= « Byz. Forsch. »), 2 (1967), pp. 247-64; H. GAERTNER, *Einige Ueberlegungen zur Kaiserzeitlichen Panegyrik und zu Ammians Charakteristik des Kaisers Julian* [Akad. Wiss. Mainz. Abh. geistes- und sozialwiss. Kl. 10], Wiesbaden 1968, pp. 499-529; K. ROSEN, *Beobachtungen zur Erhebung Julians 360-61*, in « Acta class. », 12 (1969), pp. 21-149; BENNOIST-MECHIN, *L'empereur Julien ou le rêve calciné*, Paris 1969; F. D. GILLARD, *The Birth date of J. the Apostate*, in « California Stud. in class. Antiquity », 4 (1971), pp. 147-51; F. VITTINGHOFF, *J. Apostata*, in « Die Grossen d. Weltgeschichte », II (Zürich 1972), pp. 643-59; R. T. RIDLEY, *Notes on Julian's Persian Expedition*, in « Historia », 22 (1973), pp. 317-30. Utile e amena lettura per la conoscenza di G. e della vita del suo tempo l'interpretazione romanzesca di GORE VIDAL, *G.*, Milano 1967 (traduzione italiana).

CAPITOLO SESTO

Per l'influenza dell'ellenismo sui Cappadoci, tra le opere recenti si vedano soprattutto: E. v. IVANKA, *Hellenisches und Christliches im frühbyz. Geistesleben*, Wien 1948, spec. pp. 28-67; J. F. CALLAHAN, *Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology*, in « DOP », 12 (1958), pp. 29-57; B. OTIS, *Cappadocian Thought as a Coherent System*, ibid., pp. 95-124; G. B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass. 1961, pp. 62-133; W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Mass. 1962, spec. pp. 75-100 (trad. ital.: *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, Firenze 1966, spec. pp. 91-128); J. BERNARDI, *La prédication des Pères Cappadociens*, Paris 1968.

BASILIO IL GRANDE - Edizioni e traduzioni: l'unica edizione completa ancora utilizzabile è quella di J. GARNIER e P. MARAN, I-III, Paris 1721-30, riprodotta in MIGNE, PG, 29-32. Cfr. D. AMAND, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de St. Basile de Césarée*, in « Rev. Bénédictine », 52 (1940), pp. 141-61; 53 (1941), pp. 119-51; 54 (1942), pp. 124-44; 56 (1944-45), pp. 126-73. Sulla tradizione manoscritta S. Y. RUDBERG, *Études sur la tradition manuscrite de St. Basile*, Lund 1953; J. GRIBOMONT, *Études suédoises et reclassement de la tradition manuscrite de St. Basile*, in « Muséon », 67 (1954), pp. 51-69; ID., *Études sur l'histoire du texte de St. Basile*, in « Scriptorium », 8 (1954), pp. 298-304; D. AMAND, *La tradition manuscrite des oeuvres de St. Basile*, in « Rev. Hist. Eccl. », 49 (1954), pp. 507-21. Edizioni moderne parziali: B. PRUCHE, *Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit* [Sources Chrétiennes 17 bis], Paris 1968[2] (con traduz. franc. e note); M. BLUM, *Basilius von Caesarea, Über den Heiligen Geist*, Freiburg 1968 (con trad. tedesca); F. BOULANGER, *Aux jeunes gens* [Coll. Univ. France], Paris 1952[2]; S. GIET, *Basile de Césarée, Homélies sur l'Exaéméron* [Sources Chrétiennes 26], Paris 1968[2] (con trad. franc.); Y. COURTONNE, *Saint Basile, Homélies sur la richesse*, Paris 1935; R. DEFERRARI, *Saint Basile, The Letters* [Loeb Class. Lib.], I-IV, London 1926-39, ristampa 1950; Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres* I-III [Coll. Univ. France], Paris 1957-66 (con trad. franc.); A. SMETS-M. VAN ESBROECK, *Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme* [Sources Chrétiennes 160], Paris 1970 (con trad. francese); S. COSTANZA, *Ps.-Basilii* Εἰς τὰ ὕδατα καὶ εἰς τὸ ἅγιον βάπτισμα [Quad. Ist. Fil. Class. Univ. di Messina 1], Messina 1967 (con trad. ital.); L. LEBE, *Les Règles monastiques*, Maredsous 1969; ID., *Les règles morales et portrait du chrétien*, ibid. 1969 (traduzione in francese).

Studi: R. JANIN, *Saint Basile, archevêque de Césarée et docteur de l'Église*, Paris 1929; G. BARDY, *Basile de Césarée*, DHGE, 6 (1932), cc. 1111-26; Y. COURTONNE, *Saint Basile et l'Hellénisme*, Paris 1934; S. GIET, *Les idées et l'action sociales de St. Basile le Grand*, Paris 1941; G. BARDY, *Basilius v. Caesarea*, RAC, 1 (1950), cc. 1261-65; H. v. CAMPENHAUSEN, *I Padri greci*, cit., pp. 107-26; B. TREUCKER, *Politische u. sozialgeschichtliche Studien zu den Basilius' Briefen*, Diss. Frankfurt, Bonn 1961; H. DEHNHARD, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin 1964 (importante studio sui rapporti tra B.

e PLOTINO, specialmente per il trattato *Sullo Spirito Santo*); S. GIET, *Basile était-il sénateur?*, in « Rev. Hist. Eccl. », 40 (1965), pp. 429-44 (a proposito di TREUCKER, diss. citata); G. DEMOPULOS, Ὁ Μέγας Βασίλειος, ὁ φωστὴρ τῆς Καισαρείας, Atene 1964; J. F. MITCHELL, *Consolatory Letters in Basil and Gregory Nazianzen*, in « Hermes », 96 (1968), pp. 299-318; S. DE BOER, *Paradosis, Dogma en Kerygma naar de opvatting van Basilius de Grote*, in « Nederlands theol. Tijdschrift », 24 (1970), pp. 333-72; O. PAPADOPULU-TSANANA, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 7], Tessalonica 1970; D. C. TSAMIS, Ἡ πρωτολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου [Βυζαντινὰ κείμενα καὶ μελέται 1], Tessalonica 1970; A. MOFFATT, *The Occasion of St. Basil's « Address to Young Men »*, in « Antichthon », 6 (1972), pp. 74-86 (l'opuscolo « Ai giovani » viene datato al 362 e messo in connessione con la costituzione giulianea che precludeva l'insegnamento ai cristiani); B. SAVRAMIS, *Basileios der Grosse*, in « Die Grossen der Weltgeschichte », II (Zürich 1972), pp. 611-21; C. N. PAPUTSOPULOS, Ἡ ἐξαήμερος δημιουργία κατὰ τὸν Μ. Βασίλειον, Atene 1972; P. SCAZZOSO, *S. Basilio e la Sacra Scrittura*, in « Aevum », 47 (1973), pp. 210-24. Sui rapporti con la scuola di Libanio: R. CADIOU, *Le problème des relations scolaires entre s. Basile et Libanius*, in « Rev. Ét. Gr. », 79 (1966), pp. 89-98.

GREGORIO DI NAZIANZO - Edizioni: C. CLÉMENCET e A. B. CAILLAU, I-II, 1778, 1840, riprodotta in MIGNE, PG, 35-38, cfr. D. MEEHAN, *Editions of St. Gregory of Nazianzus*, in « Irish Theol. Quart. », 3 (1951), pp. 203-19. Edizioni parziali: A. J. MASON, *The Five theological Orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge 1899 (con commento); J. BARBEL, *Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden* [Testimonia. Schriften der altchristlichen Zeit 3], Düsseldorf 1963 (con traduzione tedesca e commento); F. BOULANGER, Paris 1908 (Orazioni 7 e 43: panegirici di Cesario e di Basilio); G. D. METALLENOS, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐπιτάφιος εἰς τὸν Μέγαν Βασίλειον, Atene 1968 (con trad. greca e note); epigrammi: P. WALTZ, *Anthologie Grecque*, VI [Coll. Univ. France], Paris 1944; H. BECKBY, *Anthologia graeca*, II [Tusculum], München 1957, pp. 441-59 (con traduzione tedesca e note pp. 610-18); H. M. WERHAHN, *Gregorii Nazianzeni* Σύγκρισις βίων, Wiesbaden 1953; P. GALLAY, *St. Grégoire de Nazianze. Correspondance*, I-III [Coll. Univ. France], Paris 1965-67; ID., *Gregor von Nazianz, Briefe* [G.C.S. 53], Berlin 1969; A. KNECHT, *Gregor von Nazianz, gegen die Putzsucht der Frauen* [Wissensch. Kommentare zu griech. und lat. Schriftstellern], Heidelberg 1972 (con trad. tedesca e commento).

Studi: d'insieme: H. LECLERCQ, *Grégoire de Naziance*, DACL, 6 (1925), cc. 1667-711; E. FLEURY, *Hellénisme et Christianisme. St. Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris 1930; P. GALLAY, *La vie de St. Grégoire de Nazianze*, Lyon-Paris 1943; E. RAPISARDA, *Il pessimismo di Gregorio N.*, in « SBNE », 7 (1953) (Atti VIII Congr. Intern. St. Biz. Palermo), pp. 189-201; Q. CATAUDELLA, *Gregorio N.*, « Enc. Catt. », 6 (1951), cc. 1088-96; J. PLAGNIEUX, *St. Grégoire de Naz. théologien*, Paris 1951; P. LEFHERZ, *Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Ueberlieferung, Scholiasten*, Diss. Bonn 1958; P. GALLAY, *Grégoire de Nazianze*, Paris 1959; M. HAUSER-MEURY, *Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz*, Bonn 1960 (sui corrispondenti di

i personaggi presentati nelle sue lettere); B. WYSS, *Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Denker des 4. Jahrhunderts*, Darmstadt 1962; R. RADFORD RUETHER, *Gregory of Nazianzus. Rhetor and Philosopher*, Oxford 1969; D. TSAMIS, Ἡ διαλεκτικὴ φύσις τῆς διδασκαλίας Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, Tessalonica 1969; T. ŠPIDLIK, *Grégoire de Nazianze. Introduction à l'étude de sa doctrine spirituelle* [Orientalia Christiana Analecta 189], Roma 1971; E. BELLINI, *G. di N., Teologia e Chiesa. Esperienza di fede e riflessione teologica*, Milano 1971; S. G. PAPADOPULOS, Γρηγόριος ὁ θεολόγος καὶ αἱ προϋποθέσεις πνευματολογίας αὐτοῦ, Atene 1971. Sulla lingua e lo stile: P. GALLAY, *Langue et style de St. Grégoire de N.*, Paris 1933. Sulla tradizione dell'Epistolario: P. GALLAY, *Les mss. des Lettres de St. Grégoire de N.*, Paris 1957. Sulla epistolografia greca in generale e in particolare su quella del IV sec. e dei Padri: K. THRAEDE, *Grundzüge griechischer Brieftopik* [Zetemata 48], München 1970. Sulla poesia: M. PELLEGRINO, *La poesia di G. Nazianzeno*, Milano 1932; B. WYSS, *Gregor von Nazianz, ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts*, in « Mus. Helv. », 6 (1949), pp. 177-210; R. KEYDELL, *Die literarhistorische Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz*, in « SBNE », 7 (1953) (Atti Congr. Palermo), pp. 134-43; F. CORSARO, *Gregorio Naz. poeta*, in « Miscell. Studi Letter. Crist. Antica », 6 (1956), pp. 5-21. Epigrammi: A. SALVATORE, *Tradizione e originalità negli epigrammi di G. N.* (appendice: antologia di 38 epigrammi, testo critico e traduzione italiana), Napoli 1960. Sui poemi autobiografici: G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, I, 2, Frankfurt a. M. 1950³, pp. 383-402; P. COURCELLE, *Antécédents autobiographiques des Confessions de St. Augustin*, in « Rev. Phil. », 31 (1957), pp. 23-51. Sulla autenticità dei due carmi ritmici: R. KEYDELL, « BZ », 43 (1950), pp. 334-37. *Christus patiens*: A. TUILIER, *Grégoire de Nazianze. La Passion du Christ* [Sources Chrétiennes 149], Paris 1969 (edizione critica con introduzione e traduzione francese); osservazioni su questa ediz.: J. GROSDIDIER DE MATONS, *A propos d'une édition récente du* Χριστὸς πάσχων, in « Travaux et Mémoires », 5 (1973), pp. 362-72; K. HORNA, *Der Verfasser des Christus patiens*, in « Hermes », 64 (1929), pp. 429-31 (dà come autore Costantino Manasse, XII sec.); R. CANTARELLA, *Anonimo bizantino del secolo XII (pseudo-Gregorio Naz.), La Passione di Cristo. Azione drammatica in 5 quadri e 12 scene*, in « Dioniso », 16 (1953), pp. 188-207 (traduzione italiana); Q. CATAUDELLA, *Saggi sulla tragedia greca*, Messina-Firenze 1969, in cui è lo studio sul *Christus patiens*. Rassegna di studi recenti: E. BELLINI, *Bibliografia su s. G. Nazianzeno*, in « Scuola Cattolica », 98 (1970), Suppl. pp. 165-81.

GREGORIO DI NISSA - Edizioni e traduzioni: tutte le opere in MIGNE, PG, 44-46; della nuova edizione critica pubblicata sotto la direzione di W. JAEGER sono finora usciti: I-II: *Contra Eunomium*, ed. W. JAEGER, Berlin 1921, Leiden 1960²; III, 1: *Opera dogmatica minora*, pars I, ed. F. MUELLER, Leiden 1958; III, 2: *Opera dogmatica minora*, pars II, edd. H. POLACK, J. Mc DONOUGH, J. KENNETH DOWNING, Leiden 1968; V: *In Psalmorum Inscriptiones et in sextum Psalmum de Octava*, ed. J. Mc DONOUGH - *In Ecclesiastem Homiliae*, ed. P. ALEXANDER, Leiden 1962; VI: *In Canticum commentarius*, ed. H. LANGERBECK, Leiden 1960; VII, 1: *De vita Moysis*, ed. H. MUSURILLO, Leiden 1964; VII, 2: *De oratione dominica, De beatitudinibus*, ed. J.

Callahan, Leiden 1967; VIII, 1: *Opera Ascetica*, edd. W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan, Leiden 1952; VIII, 2: *Epistulae*, ed. G. Pasquali, Berlin 1925, Leiden 1959²; IX, 1: *De pauperibus amandis orationes duae*, ed. A. van Heck, Leiden 1964; IX, 2: *Sermones*, Pars I, edd. G. Heil, A. van Heck, E. Gebhardt, A. Spira, Leiden 1967; Supplementum: *Auctorum incertorum, vulgo Basilii vel Gregorii Nysseni, Sermones de creatione hominis, sermo de paradiso*, ed. H. Hörner, Leiden 1972. Su questa monumentale edizione: H. Hörner, *Über Genese und derzeitigen Stand der grossen Edition der Werke Gregors von Nyssa*, in « Actes du colloque de Chevetogne 1969 » (Leiden 1971), pp. 18-50. Altre edizioni parziali: L. Méridier, *Grégoire de Nysse, Discours catéchétique*, Paris 1908 (con trad. franc.); J. Daniélou, *Grégoire de Nysse, la vie de Moïse* [Sources Chrétiennes 1], Paris 1955² (con trad. franc.); J. A. Stein, *Encomium of St. Gregory, Bishop of Nyssa, on his Brother St. Basil, Archbishop of Cappadocian Caesarea*, Washington 1928 (con trad. inglese, introd. e commento); M. Aubineau, *Grégoire de Nysse, Traité de la virginité* [Sources Chrétiennes 119], Paris 1966 (con trad. franc. e un'ampia introduzione sulla formazione culturale dell'autore); V. W. Callahan, *St. Gregory of Nyssa. Ascetical Works* [Fathers of Church 58], Washington 1967 (trad. inglese); M. Canevet - J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. La colombe et la lumière. Textes extraits des Homélies sur le Cantique des cantiques*, Paris 1967 (trad. franc.); O. Lendle, *Gregorius Nyssenus. Encomium in Sanctum Stephanum Protomartyrem*, Leiden 1968 (con trad. tedesca); P. Maraval, *Grégoire de Nysse, Vie de Sainte Macrine* [Sources Chrétiennes 178], Paris 1971 (con trad. francese); F. van der Meer - G. Bartelink, *Gregorius van Nyssa, Het leven van de heilige Macrina*, Utrecht-Amsterdam 1971; J. Barbel, *Die grosse katechetische Rede* (*Oratio Catechetica magna*) [Bibl. der griech. Literatur 1], Stuttgart 1971 (introd., trad. tedesca e commentario).

Studi: G. di N. è stato oggetto di numerosi studi, specie in questi ultimi anni. Ricordiamo solo alcuni lavori tra i piú importanti: L. Méridier, *L'influence de la seconde sophistique sur l'oeuvre de Grégoire de Nysse*, Rennes 1906; G. Pasquali, *Le lettere di G. di N.*, in « St. It. Fil. Class. », 3 (1923), pp. 75-136; M. Pellegrino, *Il platonismo di S. G. Nisseno nel dialogo intorno all'anima e alla Resurrezione*, in « Riv. Filos. Neoscol. », 30 (1938), pp. 437-74; H. Urs v. Balthasar, *Présence et pensée, essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942; T. A. Goggin, *The Times of St. Gregory of Nyssa as reflected in his Letters and the Contra Eunomium*, Washington 1947; E. v. Ivánka, *Die stoische Anthropologie in der lateinischen Literatur*, in « Anzeig. Oesterr. Akad. Wien », 87 (1950) pp. 178-92 (Posidonio fonte del trattato *Sulla creazione dell'uomo*); M. E. Keenan, *De Professione Christiana and De Perfectione. A Study of the ascetical Doctrine of St. Gregory of Nyssa*, in « DOP », 5 (1950), pp. 166-207; J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse*, Paris 1954²; W. Jaeger, *Two rediscovered Works of Ancient Literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954; W. Voelker, *Gregor v. Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden 1955; R. Leys, *La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse*, in « Studia Patristica », 2 (Berlin 1957), pp. 491-511; G. B. Ladner, *The philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa*, in « DOP », 12 (1950), pp. 59-94; W. Jaeger, *Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa*, in *Humanistische Reden und Vorträge*, Berlin 1960², pp. 266-85; Id., *Early Christianity and Greek Paideia*, spec. pp. 80 sgg.; H. Doerries, *Griechentum und Christentum bei Gregor von Nyssa*, in « Theol. Lit. Zeit. », 88 (1963), pp. 569-82 (a proposito dell'edizione del *Commentario al Cantico dei Cantici* del Langerbeck); G. May, *Gregor von Nyssa in der Kirchenpolitik seiner Zeit*, in « Jahrb. Oesterr. Byz. Ges. », 15 (1966), pp. 105-32; I. E. Konstantinou, *Die Tugendlehre Gregors von Nyssa im Verhältnis zu der antik-philosophischen und jüdisch-christlichen Tradition*, Würzburg 1966; W. Jaeger, *Gregor von Nyssas Lehre vom Heiligen Geist*, Utrecht 1966; J. Daniélou, *Grégoire de Nysse et le néo-platonisme de l'École d'Athènes*, in « Rev. Ét. Gr. », 80 (1967), pp. 395-401; S. de Boer, *De Anthropologie van Gregorius van Nyssa* [Van Gorcum's theologische Bibliotheek 41], Assen 1968; R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer. Die Frage der Priorität zweier altkirchlichen Schriften* [Patristische Texte und Studien 8], Berlin 1968; E. Mutsulas, Γρηγόριος ὁ Νύσσης. Βίος, συγγράμματα, διδασκαλία, ἐκδόσεις, μεταφράσεις, μελέται, Atene 1969; M. M. Bergadá, *Contribucion bibliografica al estudio de G. de Nyssa*, in « Stromata », 25 (1969), pp. 79-130; J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970; C. Mpukes, Ἡ γλῶσσα τοῦ Γρηγορίου Νύσσης ὑπὸ τὸ φῶς τῆς φιλοσοφικῆς ἀναλύσεως [Πατρ. Ινστ. Πατερικῶν Μελετῶν. Θεολογικὰ δοκίμια 2], Tessalonica 1970; C. W. Mac Leod, *Allegory and Mysticism in Origen and Gregory of Nyssa*, in « Journ. Theol. Stud. », N. S. 22 (1971), pp. 362-79; M. Harl (a c. di), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, « Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969) », Leiden 1971 (comprende molti importanti contributi fra cui di particolare rilievo quelli di Daniélou, May, Corsini, Alexandre, Wilken); « Epektasis. Mélanges off. à Daniélou », Paris 1972 (contiene vari saggi su G. di N. di Alexandre, Canévet, Corsini, Huebner, Marrou, May, Roneau, Saffrey), pp. 443-544.

GIOVANNI CRISOSTOMO - Edizioni: la prima edizione completa, che ancor oggi offre il miglior testo, è quella di H. Savile, in 8 voll., Eton 1612. Quella del benedettino B. de Montfaucon, in 13 voll., Paris 1718-38, è stata ristampata con revisioni, 13 voll., Paris 1834-40, e poi riprodotta in Migne, PG, 47-64, che, per le *Omelie su S. Matteo*, offre l'edizione di F. Field, 3 voll., Cambridge 1839. Sentita l'esigenza di una nuova edizione critica, per cui si son fatti vari progetti: J. Dumortier, *De quelques principes d'ecdotique concernant les traités de Jean Chrysostome*, in « Mél. Science Rel. », 9 (1952), pp. 63-72; A. Wenger, *La tradition des oeuvres de St. Jean Chrysostome*, in « REB », 14 (1956), pp. 5-47; A. M. Malingrey, *Vers une édition critique des oeuvres de St. J. Chr.*, in « Studia Patristica », 3 (Berlin 1961), pp. 81-84. Un grande catalogo dei manoscritti è ora in corso di pubblicazione: *Codices Chrysostomici Graeci*, I: *Codices Britanniae et Hiberniae* descripsit M. Aubineau; II: *Codices Germaniae* descripsit R. E. Carter; III: *Codices Americae et Europae occidentalis* descripsit R. E. Carter [Documents, Études et Répertoires publiés par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes 13, 14, 15], Paris 1968-70. Edizioni parziali: Antologia: J. F. d'Alton, *Selections from St. J. C. The Greek Text edited with Introduction and Commentary*, London 1940. *De Sacerdotio*: J. A. Nairn, Cambridge 1906 (ottima edizione critica); S. Colombo, Torino

1934 (con trad. ital. e note). Omelie sulla Lettera di san Paolo ai Colossesi: C. Piazzino, Torino 1940 (con trad. ital. e note); A. M. Malingrey, *St. J. C., Lettres à Olympias* [Sources Chrétiennes 13 bis], Paris 1968² (con trad. franc.); B. K. Exarchos, *Ueber Hoffart und Kindererziehung*, München 1955 (testo critico con introd.); J. Dumortier, *St. J. C., Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, Paris 1955 (testo critico); A. Wenger, *Huit catéchèses baptismales inédites* [Sources Chrétiennes 50], Paris 1957; A. M. Malingrey, *Sur la Providence de Dieu* [Sources Chrétiennes 79], Paris 1961 (con trad. franc., introd. e note); A. M. Malingrey, *Lettre d'exil à Olympias et à tous les fidèles (Quod nemo laeditur)* [Sources Chrétiennes 103], Paris 1964; H. Musurillo - B. Grillet, *Jean Chrysostome, La Virginité* [Sources Chrétiennes 125], Paris 1966; J. Dumortier, *Jean Chrysostome, À Théodore* [Sources Chrétiennes 117], Paris 1966; B. Grillet - G. H. Ettlinger, *Jean Chrysostome, À une jeune veuve. Sur le mariage unique* [Sources Chrétiennes 138], Paris 1968.

Studi: della vasta bibliografia sul c. ricordiamo l'essenziale: tra gli articoli di enciclopedie e lessici: H. Lietzmann, RE, IX (1916), cc. 1811-28; G. Bardy, DTC, 8 (1924), cc. 660-90; Q. Cataudella, « Enc. Catt. », 6 (1955), cc. 534-43; K. Baus, « Lex. Theol. u. Kirche »², 5 (1960), cc. 1018-21. Studi d'insieme: C. Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, I-II, München 1929-30 (la migliore biografia accuratamente documentata; trad. ingl. I-II, London 1959-60, con bibliografia aggiornata); A. Carillo de Albornoz, *San Juan Crisostomo y su influencia social en el imperio bizantino del s. IV*, Madrid 1934; A. Moulard, *St. Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre*, Paris 1949; M. Costanza, *De Heil. Joh. Chrysostomus*, Haarlem 1952; B. H. Vanderberghe, *John of the Gold Mouth*, Westminster, Maryland 1958; J. A. S. de Carvalho, *S. João Crisóstomo, o boca de ouro*, Lisboa 1959; D. Attwater, *St. John Chrysostom, Pastor and Preacher*, London 1959 (= *Bouche d'or de l'Église, St. Jean Chrysostome*, Tours 1961, con appendice sulle edizioni delle opere e sui lavori recenti o in corso); A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959; S. Verosta, *Johannes Chrysostomus, Staatsphilosoph und Geschichtstheologe*, Graz-Wien-Köln 1960. Studi su problemi particolari: E. Amand de Mendieta, *L'amplification d'un thème socratique et stoïcien dans l'avant dernier traité de J. C.*, in « Byz », 36 (1966) pp. 353-81; M. G. Ellero, *Esegesi e teologia dell'incarnazione secondo G. C.* [Saggi e Ricerche 4], Vicenza 1967; M. G. Fuyas, *The social message of St. J. C.*, Atene 1968; Th. N. Zeses, Ἄνθρωπος καὶ κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 9], Tessalonica 1971; K. I. Kornitseskos, Ὁ Ἀνθρωπισμὸς κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 10], Tessalonica 1971; A. K. Danassis, *J. C. Pädagogisch-psychologische Ideen in seinem Werk* [Abhandl. zur Phil., Psych. und Pädag. 64], Bonn 1971; A. M. Ritter, *Charisma im Verständnis des J. C. und seiner Zeit*. Ein Beitrag zur Erforschung der griech.-orientalischen Ekklesiologie in Frühzeit der Reichskirche [Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 25], Göttingen 1972; E. Nowak, *Le chrétien devant la souffrance. Étude sur la pensée de J. C.* [Théologie historique 19], Paris 1972. Su stilistica, retorica e classicismo nel c.: T. E. Ameringer, *The Stylistic Influence of the second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. J. Chrys.*, Washington 1921;

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Die griechische Literatur des Altertums*, Berlin 1924⁴, pp. 296-97; H. M. Hubbel, *Chrysostom and Rhetoric*, in « Class. Phil. », 19 (1924), pp. 261-76; M. A. Burns, *St. John Chrysostom's Homilies on the Statues. A Study of their rhetorical Qualities and Forms*, Washington 1930; M. Soffray, *Recherches sur la syntaxe de st. J. Chrys. d'après les Homélies sur les statues*, Paris 1939; W. A. Maat, *A Rhetorical Study of St. J. Chrysostom's « de Sacerdotio »*, Washington 1944; M. Simonetti, *Sulla struttura dei Panegirici di S. G. C.*, in « Rend. Ist. Lombardo Sc. Lett. », 86 (1953), pp. 159-80; C. Fabricius, *Zu den Jugendschriften d. Joh. Chrys. Untersuchungen zum Klassizismus des 4. Jahrhunderts*, Lund 1962. Sulle prospettive degli studi crisostomici: R. E. Carter, *The Future of Chrysostome Studies*, in « Studia Patristica », 10 (Berlin 1970), pp. 14-21.

Sinesio - Edizioni: completa Migne, PG, 66, cc. 1021-756. Di tutte le opere, tranne le lettere e gli inni: J. G. Krabinger, Landshut 1850. Lettere: R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Paris 1873, pp. 638-739; è in preparazione un'edizione critica di A. Garzya. N. Terzaghi, *Synesius, Hymni et Opuscula*, I-II, Roma 1939-44; A. Dell'Era, *S. di Cirene, Inni* [Classici Greci 3], Roma 1968; K. Treu, *Synesius v. Kyrene. Dion Chrysostomos oder Leben nach seinem Vorbild*, Berlin 1959 (con trad. tedesca); Id., *Synesios v. Kyrene. Ein Kommentar zu seinem Dion*, Berlin 1959. Del discorso *Sulla regalità*, la trad. francese e il commento di C. Lacombrade, Paris 1951; del *De Providentia*, studio critico e trad. italiana di S. Nicolosi, Padova 1959; del trattato *Sui sogni*, traduzione tedesca e analisi filosofica: W. Lang, *Das Traumbuch d. Syn. v. C.*, Tübingen 1926.

Studi: resta ancora fondamentale: N. Crawford, *Synesius the Hellene*, London 1901. Fra gli studi piú recenti: H. v. Campenhausen, *Synesios*, RE, IVA² (1932), cc. 1362-65; J. C. Pando, *The Life and Times of Syn. of C. as revealed in his Works*, Washington 1940; C. Lacombrade, *Synésios de Cyrène, hellène et chrétien*, Paris 1951 (con la bibliografia anteriore); C. H. Coster, *Christianity and Invasions: Synesius of C.*, in « Class. Journ. », 55 (1960), pp. 290-313; H. I. Marrou, *S. e il neoplatonismo alessandrino*, nel volume a c. di A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo...*, cit., pp. 139-64. Sugli inni: J.-A. Festugière, *Sur les hymmes de Synésius*, in « Rev. Ét. Grecq. », 58 (1945), pp. 208-77; S. Mariotti, *De Synesii Hymnorum memoria*, in « St. It. Fil. Cl. », 22 (1947), pp. 215-30 (sulla tradizione manoscritta e note di critica del testo); A. Dell'Era, *Appunti sulla tradizione manoscritta degli inni di S.* [Temi e Testi 16], Roma 1969; K. Sholak, *Zur Himmelfahrt Christi des Synesios v. K.*, in « Jahrbuch Oesterr. Byz. », 20 (1971), pp. 7-30 (commento specialmente linguistico a *Hymn.* 8, 31-54 Terzaghi). Altri studi recenti: E. Cavalcanti, *Alcune annotazioni su S. di Cirene*, in « Riv. di St. e Lett. Rel. », 5 (1969), pp. 122-34; J. Vogt-M. Schramm, *Synesios vor dem Planisphaerium. Das Altertum und jedes neue Gute*, in « Für W. Schadewaldt zum 15. März 1970 », Stuttgart 1970, pp. 265-311; A. Garzya, *Synesios' Dion als Zeugnis des Kampfes um die Bildung im 4. Jh. n. Chr.*, in « Jahrb. Oesterr. Byz. », 22 (1973), pp. 1-14.

Per la storiografia ecclesiastica:

SOCRATE - Edizioni: R. HUSSEY, I-III, Oxford 1853.

Studi: W. ELTESTER, RE, III² (1927), cc. 893-901; MORAVCSIK, pp. 408-510; P. PÉRICHON, *Pour une édition nouvelle de l'historien Socrate. Les manuscrits et les versions*, in « Rech. Science Rel. », 53 (1965), pp. 112-20.

SOZOMENO - Edizioni: J. BIDEZ - G. C. HANSEN [GCS 50], Berlin 1960 (eccellente edizione critica).

Studi: W. ELTESTER, *Sozomenos*, RE, III² (1927), cc. 1240-48; G. BARDY, DTC, 14 (1941), pp. 2469-71; G. GENTZ - K. ALAND, *Die Quellen d. Kirchengeschichte des Nikephoros und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der älteren Kirchenhistoriker*, in « Zeitschr. neut. Wiss. », 42 (1949), pp. 104-41; MORAVCSIK, pp. 510-12.

TEODORETO DI CIRO - Edizioni: L. PARMENTIER-F. SCHEIDWEILER [GCS 19], Berlin 1954².

Studi: H. G. OPITZ, RE, V² (1934), cc. 1791-801; MORAVCSIK, pp. 529-31; v. anche *infra*, p. 415.

TEODORO LETTORE - Edizioni: MIGNE, PG, 86, 1 cc. 165-228; G. C. HANSEN, *Theodoros Anagnostes, Kirchengeschichte* [GCS 54], Berlin 1971. Cassiodoro, ed. W. JACOB - R. HANSLIK [CSEL 71], Wien 1952.

Studi: H. G. OPITZ, RE, V² (1934), cc. 1869-81.

FILOSTORGIO - Edizioni: J. BIDEZ [GCS 21], Berlin 1913; 2ª ed. a c. di F. WINKELMANN, Berlin 1972, con correzioni e aggiunte importanti; J. BIDEZ, *Fragments nouveaux de Ph.*, in « Byz », 10 (1935), pp. 421-37; P. HESEBER - J. BIDEZ, *Notes complémentaires*, ibid., pp. 438-42.

Studi: oltre l'importante introduzione del BIDEZ alla sua edizione, v. G. FRITZ, DTC, 12 (1935), cc. 1495-98; G. GENTZ, RE, XX, 1 (1941), cc. 119-22; MORAVCSIK, pp. 473-74.

Per la storiografia profana:

EUNAPIO - Edizioni: delle *Vite dei Sofisti*: W. C. WRIGHT, *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists* [Loeb Class. Library], London 1968, pp. 381 sgg. (ristampa dell'ed. del 1921); G. GIANGRANDE, Roma 1956. Dei frammenti dell'opera storica: L. DINDORF, *Hist. Graeci Minores*, I, Lipsiae 1870, pp. 205-74; C. DE BOOR, *Excerpta de legationibus*, Berolini 1903, pp. 591-99; U. P. BOISSEVAIN, *Excerpta de sententiis*, Berolini 1906, pp. 71-103.

Studi: W. SCHMID, *Eunapios*, RE, VI (1909), cc. 1121-27; G. J. BARTELINK, *Eunape et le vocabulaire chrétien*, in « Vigiliae Chr. », 23 (1969), pp. 293-303; MORAVCSIK, pp. 259-61.

OLIMPIODORO DI TEBE - Testo: L. DINDORF, *Hist. Graeci Min.*, I, pp. 450-72; Cod. di Fozio: Photius, *Bibliothèque*, I, ed. R. HENRY [Coll. Byzantine G. Budé], Paris 1959, pp. 166-87.

Studi: W. HAEDICKE, *Olympiodoros*, RE, XVIII, 1 (1939), cc. 201-07; E. A. THOMPSON, *Olympiodorus of Thebes*, in « Class. Quart. », 38 (1944), pp. 43-52; J. F. MATTHEWS, *Olympiodorus of Thebes and the history of the West (A. D. 407-425)*, in « Journal Rom. Stud. », 60 (1970), pp. 79-97; MORAVCSIK, pp. 468-70.

PRISCO DI PANION - Testo: C. DE BOOR, *Excerpta de legationibus*, pp. 121-55, 575-91; L. DINDORF, *Hist. Graeci Min.*, I, pp. 275-352.

Studi: MORAVCSIK, pp. 479-84.

MALCO - Testo: L. DINDORF, *Hist. Graeci Min.*, I, pp. 382-424; C. DE BOOR, *Excerpta de legationibus*, pp. 155-69, 568-75; Photius, *Bibl.*, ed. HENRY, I, pp. 160-61.

Studi: R. LAQUEUR, *Malchos*, RE, XIV (1928), cc. 851-57.

CANDIDO - Testo: L. DINDORF, *Hist. Graeci Min.*, I, pp. 441-45; Photius, *Bibl.*, ed. HENRY, I, pp. 161-66.

Studi: HARTMANN, RE, III (1899), c. 1474.

ZOSIMO - Edizioni e traduzioni: L. MENDELSSOHN, *Zosimi Comitis et Exadvocati fisci Historia Nova*, Lipsiae 1887, rist. Hildesheim 1963; F. PASCHOUD, *Zosime. Histoire nouvelle*, I, livres I-II [Coll. Univ. France], Paris 1971 (con traduzione francese ed ampio commento). Trad. ingl.: J. J. BUCHANAN e H. T. DAVIS, Sant'Antonio, Texas 1967.

Studi: A. CAMERON, *The Date of Zosimus' New History*, in « Philologus », 113 (1969), pp. 106-10; D. SCAVONE, *Zosimus and his historical Models*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 11 (1969), pp. 57-67; R. T. RIDLEY, *The fourth and fifth Century civil and military Hierarchy in Zosimus*, in « Byz », 40 (1970), pp. 91-104; ID., *Eunapius and Zosimus*, in « Helikon », 9-10 (1969-70), pp. 574-92; ID., *Zosimus the historian*, in « BZ », 65 (1972), pp. 277-302; F. PASCHOUD, *Zosime 2,29 et la version païenne de la conversion de Constantin*, in « Historia », 20 (1971), pp. 334-53; W. GOFFART, *Zosimus, the first historian of Rome's Fall*, in « The American Historical Review », 86 (1971), pp. 412-41; MORAVCSIK, pp. 577-79.

Su NESTORIO e il nestorianesimo si vedano, per un rapido orientamento, particolarmente gli articoli: E. AMANN, *Nestorius*, DTC, 11, 1 (1931), cc. 76-157; I. RUCKER, *Nestorios*, RE, XVII (1937), cc. 126-37; M. JUGIE e G. DE VRIES, *N. e Nestorianesimo*, « Enc. Catt. », 8 (1952), cc. 1780-87. Fra gli altri studi: J. F. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching*, Cambridge 1908; F. LOOFS, *Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine*, Cambridge 1914; G. L. PRESTIGE, *Fathers and Heretics*, London 1940, pp. 120-79; R. V. SELLERS, *Two Ancient Christologies*, London 1940; H. CHADWICK, *Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy*, in « Journ. Theol. Studies », n. s. 2 (1951), pp. 145-64; T. CAMELOT, *De Nestorius à Eutychès*, in « Das Konzil v. Chalkedon », I, pp. 213-42; L. I. SCIPIONI, *Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di N.*, Freiburg (Svizz.) 1956; H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, I, Cambridge, Mass. 1956, pp. 461-63 (per le implicazioni filosofiche del nestorianesimo); H. RISTOW, *Der Begriff πρόσωπον in der Theologie des Nestorius*, in « Aus d. byz. Arbeit d. D. Dem. Rep. », I, Berlin 1957, pp. 218-36; A. GRILLMEIER, *Das Scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlichdogmatischer u. theologiegeschichtlicher Sicht*, in « Scholastik », 36 (1961), pp. 221-56; M. V. ANASTOS, *Nestorius was ortodox*, in « DOP », 16 (1962), pp. 119-40; G. S. MPEMPES, Συμβολαὶ εἰς τὴν περὶ τοῦ Νεστορίου ἔρευναν, Atene 1964; A. GRILLMEIER, *Zum Stand der Nestorius-Forschung*, in « Theologie und Philosophie », 41 (1966), pp. 401-10; L. ABRAMOWSKI - A. E. GOODMANN, *A Nestorian Collection of Christological Texts, Cambridge Library MS Oriental 1319*, I-II, Cambridge 1972.

Sulla posizione di Roma di fronte al nestorianesimo: E. AMANN, *L'affaire Nestorius vue de Rome*, in « Rech. Science Relig. », 23 (1949), pp. 5-37, 207-44; 24 (1950), pp. 28-52, 235-65. Le fonti del concilio di Efeso sono pubblicate criticamente nella monumentale opera di E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, I (5 voll.), Berlin 1922-30.

CIRILLO D'ALESSANDRIA - Edizioni: completa: MIGNE, PG, 68-77. Edizione critica di alcuni trattati a c. di P. E. PUSEY, 7 voll., Oxford 1868-77. Degli scritti antinestoriani eccellente edizione in SCHWARTZ, *Acta Concil. Oec.* I, 1-5; M. G. DE DURAND, *Cyrille d'Al., Deux dialogues christologiques (De incarnatione, Quod unus sit Christus)* [Sources Chrétiennes 97], Paris 1964.

Studi: esposizioni sintetiche: M. JUGIE, *C. d'A.*, « Enc. Catt. », 3 (1950), cc. 1715-24; H. DU MANOIR, « Dict. de Spir. », 2 (1953), cc. 2672-83; G. JOUASSARD, *Cyrill von Alexandrien*, RAC, 3 (1956), cc. 499-516; G. BARDY, DHGE, 13 (1956), cc. 1169-77. Altri studi: A. VACCARI, *La grecità di san C. di A.*, in « Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi », Milano 1937, pp. 27-40 (sulla lingua e lo stile); H. DU MANOIR, *Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Al.*, Paris 1944; G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de St. Cyrille d'Al. jusqu'à 428, Essai de chronologie et de synthèse*, in « Mél. E. Podechart », Lyon 1945, pp. 159-74; J. SALAVERRI, *El argumento de tradición patrística en la antigua iglesia*, in « Revista española de Teologia », 5 (1945), pp. 107-

119; J. LIÉBAERT, *La doctrine christologique de St. Cyrille d'Al. avant la querelle nestorienne*, Lille 1951; R. RÉMONDON, *L'Egypte et la suprême résistence au Christianisme*, in « Didaskaleion », 51 (1952), pp. 116-28; A. KERRIGAN, *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament*, Roma 1952 (sul suo metodo esegetico); J. LIÉBAERT, *St. Cyrille d'Al. et la culture antique*, in « Mél. Science Rel. », 12 (1955), pp. 6-26; H. VON CAMPENHAUSEN, *I Padri Greci*, cit., pp. 193-207; M. TETZ, *Zum Streit zwischen Orthodoxie und Haeresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrh. Anfänge des expliziten Väterbeweises*, in « Evang. Theol. », 21 (1961), pp. 354-68; T. ORLANDI, *Osservazioni critico-filologiche sull'encomio di Atanasio di C. di A.*, in « Riv. Studi Orientali », 42 (1967), pp. 329-342; R. L. WILKEN, *Judaism and the early christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria' Exegesis and Theology* [Yale publication in Religion 15], New York-London 1971.

TEODORETO DI CIRO - Edizioni: completa: J. L. SCHULZE - J. A. NOESSELT, *Theodoretus, Opera Omnia*, I-V, Halle 1769-74, riprodotta in MIGNE, PG, 80-84. Edizioni parziali: A. MOEHLE, *Theodoret v. Kyros, Kommentar zu Jesaia*, Berlin 1932; J. RAEDER, *Theodoreti Graecarum affectionum curatio*, Leipzig 1904; N. FESTA, *Teodoreto, Terapia dei morbi pagani*, I: libri I-VI, Firenze 1930 (con trad. ital.); P. CANIVET, *Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques*, I-II [Sources Chrétiennes 57], Paris 1958 (con trad. franc.); Y. AZÉMA, *Théodoret de Cyr, Correspondance*, I-III [Sources Chrétiennes 40, 98, 111], Paris 1955-65 (con trad. franc.); G. GOTTARDI, *T. d. C., Storia religiosa*, Siena 1965 (trad. italiana).

Studi: studi d'insieme: H. G. OPITZ, RE V² (1934), cc. 1791-1801; G. BARDY, DTC, 15 (1946), cc. 299-325; M. RICHARD, *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, in « Rev. des Sciences Philos. et Théol. », 25 (1936), pp. 459-81; Y. AZÉMA, *Théodoret de Cyr d'après sa correspondance. Étude sur la personnalité morale, religieuse et intellectuelle de l'évêque de Cyr*, Paris 1952. Studi speciali: N. FESTA, *Lo stile di T. nella Terapia*, in « Rend. Accad. Lincei. Cl. Scienze Morali, storiche e filol. », VI ser., 4 (1928), pp. 584-88; M. RICHARD, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse*, in « Rev. des Sciences Philos. et Théol. », 24 (1935), pp. 83-106; ID., *Notes sur les florilèges dogmatiques du Vᵉ et du VIᵉ siècle*, in « Actes du Congrès d'Études byz. », Paris 1948, pp. 307-18; K. MC NAMARA, *Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ*, « Irish Theol. Quart. », 22 (1955), pp. 313-28; P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au Vᵉ siècle*, Paris 1957 (sulla *Cura delle malattie pagane*); G. C. KOUMAKIS, *Das Socratesbild in der « Therapeutik » des T. und seine Quellen*, in « Πλάτων », 23 (1971), pp. 337-51; G. W. ASHBY: *T. of C. as Exegete of the Old Testament*, Grahamstown 1972. Sulla *Storia religiosa*: A.-J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne*, cit., pp. 241-388; 388-401: vita di Simeone Stilita (cap. 26); A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, II, Louvain 1960; P. CANIVET, *Théodoret et le monachisme syrien avant le Concile de Chalcédoine*, in « Théologie de la vie monastique », Paris 1961, pp. 240-82; A. ADNÈS - P. CANIVET, *Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'« Histoire Philothée » de T. d. C.*, in « Rev. Hist. Relig. », 171 (1967), pp. 53-82, 149-79.

DIONIGI PSEUDO-AREOPAGITA - Edizioni: completa MIGNE, PG, 3-4; parziali: G. HEIL - R. ROQUES - M. DE CANDILLAC, *Denys l'Aréopagite, La hiérarchie céleste* [Sources Chrétiennes 58], Paris 1958 (con trad. franc., introduz. e note); P. HENDRIX, *De celesti hierarchia* [Textus Minores 25], Leiden 1959. Versioni latine: P. CHEVALLIER, *Dionysiaca, Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués à Denys l'Ar.*, I-II, Paris 1937-50. Traduzione italiana: E. TUROLLA, *D. A. Le opere. Versione e interpretazione*, Padova 1956. Trad. tedesche: W. TRITSCH, *Die Hierarchien der Engel und der Kirche*, München-Planegg 1955; ID., *Mystische Theologie und andere Schriften*, München-Planegg 1956; E. VON IVÁNKA, *Von den Namen zum Unnennbaren*, Auswahl und Einleitung, Einsiedeln 1956.

Studi: nell'imponente bibliografia dionisiaca possono servire da orientamento: E. STEPHANOU, «EO», 31 (1932), pp. 446-69 (dal 1914); R. ROQUES (e altri), «Dict. de Spir.», 3 (1954), cc. 244-49 (vien dato lo stato della questione dionisiaca, si esaminano gli scritti e la dottrina, le influenze in Oriente e in Occidente); J. M. HORNUS, «Rev. d'Hist. et Philos. Rel.» (1955), pp. 404-48; (1961), pp. 22-81 (rassegna degli studi recenti fino al 1960). Tra gli studi recenti ricordiamo: R. ROQUES, *L'Univers dionysien*, Paris 1954; ID., *Symbolisme et Théologie négative chez le Pseudo-Denys*, in «Bull. G. Budé» (1957), fasc. 1, pp. 97-112; ID., *Denys le Pseudo-Aréopagite*, DHGE (1958), cc. 226-90; W. VOELKER, *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areop.*, Wiesbaden 1958; J. VANNESTE, *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Ps.-D. l'Ar.*, Bruges 1959; E. CORSINI, *La questione areopagitica. Contributo alla cronologia dello Pseudo-D.*, in «Atti Accad. Scienze Torino, II. Classe scienze mor., stor. e filol.», 93 (1958-59), pp. 128-227 (fine del V secolo); ID., *Il trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-D. e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1963; P. SCAZZOSO, *La terminologia misterica nel corpus pseudoareopagitico*, in «Aevum», 37 (1963), pp. 406-429; M. SCHIAVONE, *Neoplatonismo e cristianesimo nello Pseudo-D.*, Milano 1963; S. LILLA, *Ricerche sulla tradizione manoscritta del «De divinis nominibus» dello Ps.-D. l'Areopagita*, in «Annali Sc. Norm. Sup. Pisa», s. II, 34 (1965), pp. 296-386; P. SCAZZOSO, *La Liturgia-Chiesa dello Pseudo-D. e la parola che la esprime*, in «Aevum», 41 (1967), pp. 23-52; ID., *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-D. l'Areopagita* [Pubbl. Univ. Catt. Sacro Cuore, Contributi, serie 3, scienze filosof. e letteratura, 14], Milano 1968; R. F. HATHAWAY, *Hierarchy and Definition of Order in the Letters of Ps.-D.*, The Hague 1969; P. SPEARRITT, *The Soul's Participation in God according to Pseudo-Dionysius*, in «Downside Review», n. 293 (1970), pp. 378-92. Per un'identificazione dello P.-A. con Pietro il Fullone, un pagano convertito di Antiochia, v. U. RIEDINGER, «BZ», 52 (1959), pp. 276 sgg.; ID., «Salzburger Jahrb. f. Philos.», 5-6 (1961-62), pp. 135 sgg.; ID., «Zeitschr. f. Kirchengesch.», 75 (1964), pp. 146 sgg.

CAPITOLO NONO

PROCLO e il neoplatonismo: sugli estremi sviluppi del neoplatonismo

v. il già citato E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, III, 6, a c. di G. MARTANO, Firenze 1961, e ivi ampia bibliografia.

Edizioni: Vita: Marinos, *Vita Procli*, ed. J. F. BOISSONNADE, Leipzig 1814. Edizioni parziali: Commentari a Platone: *Repubblica*, ed. W. KROLL, I-II, Lipsiae 1899-1901 (rist. 1965); *Timeo*: ed. E. DIEHL, I-III, Lipsiae 1903-06 (rist. 1965); trad. franc.: A.-J. FESTUGIÈRE, I-V, Paris 1966-68 (con note); *Parmenide*: ed. G. STALLBAUM, Lipsiae 1893. *Elementi di Teologia*: E. R. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford 1963² (con trad. ingl., introd. e commento); trad. russa dall'ed. del DODDS: A. F. LOSKIJ, *Prokl, Pervoosnovy teologii* (*Elementa Theologica*), Tbilisi 1972 (con commento); *Sulla teologia di Platone*: ed. AEM. PORTUS, Hamburg 1618 (con trad. latina); e ora: H. D. SAFFREY - L. G. WESTERINK, *Théologie Platonicienne* [Coll. Univ. France], I, Paris 1968 (con importante introduzione sugli sviluppi del neoplatonismo); *Commentario di Euclide*: G. R. MORROW, *A Commentary of the first Book of Euclid's Elements*, Princeton 1970 (trad. inglese con introd. e note); *Procli tria opuscula (De Providentia, Libertate, Malo)*, ed. H. BOESE, Berlin 1960; S. SAMBURSKY - S. PINÈS, *The Concept of the Time in late Neoplatonism*, Jerusalem 1971 (testi con trad. ingl., introd. e note); *Inni*: *Procli Hymni*, ed. E. VOGT, Wiesbaden 1957.

Studi: T. L. ROSÁN, *The Philosophy of Proclos*, New York 1949; P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, Den Haag 1953; G. MARTANO, *L'uomo e Dio in Proclo*, Napoli 1953; ottima monografia l'articolo di R. BUTLER, *Proklos*, RE, XXIII, 1 (1957), cc. 186-247; E. ELORDUY, *Ammonio Sakkas*, I: *La doctrina de la creación del mal en Proclo y el Ps.-Areopagita*, Oña, Burgos 1959; W. BEIERWALTES, *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt 1965; T. GELZER, *Die Epigramme des Neuplatonikers Proklos*, in «Museum Helveticum», 23 (1966), pp. 1-36; A.-J. FESTUGIÈRE, *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, Messina 1968; S. BRETON, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, suivi de N. HARTMANN, *Principes philosophiques des mathématiques d'après le Commentaire de Proclus aux deux premiers livres des Éléments d'Euclide*, trad. de l'allemand par G. DE PRESLOÜAN, Paris 1969; P. BASTID, *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque* [Bibl. d'histoire de la philosophie], Paris 1969. Sull'estetica di P.: C. GALLAVOTTI, *L'estetica greca nell'ultimo suo cultore*, in «Memorie Acc. Scienze Torino», 67 (1931). Sulla *Crestomazia*: A. SEVERYNS, *Recherches sur la Chrestomathie de P.*, I-IV, Liège 1938-63: il II volume contiene testo, traduzione francese e commentario.

NONNO DI PANOPOLI - Edizioni: la migliore edizione dei *Dionysiaka*: R. KEYDELL, *Nonni Panopolitani Dionysiaca*, I-II, Berlin 1959 (con ampia introduzione e bibliografia). Utile ancora: W. H. D. ROUSE - H. J. ROSE - R. L. LIND, *Nonnos, Dionysiaka*, I-III [Loeb Cl. Lib.], London 1955-57 (con trad. ingl., introd. mitologica e note). Della *Parafrasi*: A. SCHEIDLER, Leipzig (Teubner) 1881.

Studi: la migliore trattazione d'insieme: R. KEYDELL, *Nonnos*, RE, XVII (1937), cc. 904-21. Studi speciali: R. KEYDELL, *Zur Komposition der Bücher 13-40 der Dionysiaka des Nonnos*, in «Hermes», 62 (1927), pp. 392-434; P. COLLART, *Nonnos de P. Études sur la com-*

position et le texte des Dionysiaques, Le Caire 1930; C. STEGMANN, *Astrologie und Universalgeschichte. Studien u. Interpretationen zu den Dionysiaka des N.*, Leipzig 1930; H. BORGNER, *Die Religion d. Nonnos v. P.*, in « Philologus », 89 (1934), pp. 320-33; H. GERSTINGER, *Zur Frage der Komposition, literarischen Form u. Tendenz der Dionysiaka d. N. v. P.*, in « Wien. Studien », 61-62 (1943-47), pp. 71-87; R. KEYDELL, *Kulturgeschichtliches in den Dionysiaka des N.*, in « Πεπραγμ. Θ' Διεθν. Βυζ. Συνεδρίου 1953 », II, Atene 1956, pp. 486-92 (utilizzazione da parte di N. di Omero e dei Bucolici); M. RIEMSCHNEIDER, *Der Stil d. Nonnos*, in « Aus d. byz. Arbeit d. D. Dem. Rep. » [Berlin. byz. Arbeiten 5], Berlin 1957, pp. 46-70; R. KEYDELL, *Mythendeutung in den Dionysiaka d. N.*, in « Gedenkschrift für G. Rohde, 'Απαρχαί », 4 (1961), pp. 105-14; G. D'IPPOLITO, *Studi nonniani. L'epillio nelle « Dionisiache »* [Quaderni dell'Ist. di Filol. Greca dell'Univer. di Palermo 3], Palermo 1964 (con ricca bibliografia); V. BULLA, *Le Dionisiache e l'ermetismo*, Catania 1964; J. GOLEGA, *Zum Text der Johannes-metabole des Nonnos*, in « BZ », 59 (1966), pp. 9-36; M. STRING, *Untersuchungen zum Stil der Dyonisiaka des Nonnos von Panopolis*, Hamburg 1966; *Lexicon zu den Dionysiaka des Nonnos*, hrsg. von der Arbeitsgruppe des Inst. für Klass. Philologie der Univ. Halle-Wittenberg unter Leitung von W. PEEK, 1966; W. PEEK, *Kritische und erklärende Beiträge zu den Dionysiaka des Nonnos* [Abh. Deutsch. Akad. Wiss. Berlin. Kl. Sprachen, Lit. und Kunst 1969, 1], Berlin 1969. Sulla metrica: A. WIFSTRAND, *Von Kallimachos zu Nonnos*, Lund 1933.

COLLUTO e TRIFIODORO - Edizioni: A. W. MAIR, *Oppian, Colluthus, Tryphiodor* [Loeb Class. Lib.], London 1928; L. LIVREA, *Colluto, Il ratto di Elena* [Edizioni e saggi universitari di Fil. classica 9], Bologna 1968 (introd., testo critico, trad. ital. e commento); P. ORSINI, *L'enlèvement d'Helène* [Coll. Univ. France], Paris 1972 (con ampia introd. e trad. francese).

Studi: su TRIFIODORO: L. FERRARI, *Sulla presa di Troia di T.*, Roma 1962.

MUSEO - Edizioni: A. LUDWICH, Bonn 1912; E. MALCOVATI, Milano 1957; H. FAERBER [Tusculum], München 1961 (con trad. tedesca); P. ORSINI, *Musée, Héro et Leandre* [Coll. Univ. France], Paris 1968 (con traduzione francese); K. KOST, *Musaios, Hero und Leander* [Abhandl. z. Kunst- Musik- und Literaturwissensch. 88], Bonn 1971.

Studi: TH. GELZER, *Bemerkungen zu Sprache und Text des Epikers Musaios*, in « Museum Helveticum », 24 (1967), pp. 129-48; 25 (1968), pp. 11-47.

La poesia epica e l'epigramma: sulla tarda epica storica: T. NISSEN, *Historisches Epos und Panegyrikus in der Spätantike*, in « Hermes », 75 (1940), pp. 298-325. La *Descrizione* di CRISTODORO: P. WALTZ, *Anthologie grecque*, I: *Anthol. Palatine* (I-IV) [Coll. Univ. France], Paris 1928, pp. 50-79; H. BECKBY, *Anthologia Graeca* [Tusculum], I², München 1957, pp. 183-211. Sull'epigramma tardo si veda soprattutto P. KEYDELL, *Epigramm*, RAC, V (1961), cc. 539-77. Su PALLADA:

J. IRMSCHER, *Palladas*, in « Wiss. Zeitschr. d. Humboldt-Univ. Berlin, Gesellsch.- u. sprachwiss. Reihe », VI (1956-57), n. 3, pp. 163-75; ID., *Palladas und Hypatia (zu Anth. Pal. 9, 400)*, in « Acta Antiqua Philippopolitana. Studia Historica et Philologica » (Serdicae 1963), pp. 313-318; C. M. BOWRA, *Palladas and Christianity*, in « Proceed. Brit. Acad. », 1959, pp. 255-67; ID., *P. and the converted Olympians*, in « BZ », 53 (1960), pp. 1-7; ID., *P. on Tyche*, in « Class. Quarterly », n. s. 10 (1960), pp. 118-28; A. CAMERON, *P. and the Fate of Gessius*, in « BZ », 57 (1964), pp. 279-92.

Lessicografia e florilegi: del *Lessico* di ESICHIO: ed. M. SCHMIDT, I-V, Jena 1858-68 (ed. minore 1877); ora: K. LATTE, I (A-Δ) - II (E-K) Copenhagen 1953-66. Una lunga serie di osservazioni ed emendamenti alla edizione del LATTE vanno pubblicando B. MARZULLO, E. DEGANI e i loro collaboratori specialmente nei « Quaderni dell'Istituto di Filologia Greca dell'Univ. di Cagliari », 1-3 (1966-68), diventati poi « Museum Criticum », 4-7 (Bologna 1969-72). Di GIOVANNI STOBEO, ed. C. WACHSMUTH - O. HENSE, I-V, Leipzig 1884-1923. Sui rapporti tra il *Florilegio* di S. e quello frammentario del *Laurent.* VIII 22, cfr. A. L. DI LELLO FINUOLI, *Il Florilegio Laurenziano*, in « Quaderni Urbinati di Cult. Class. », 4 (1967), pp. 139-73.

CAPITOLO DECIMO

Sulla scuola di Gaza in generale e sulla sua attività culturale, alle vecchie opere di K. SEITZ, *Die Schule von Gaza*, Diss. Heidelberg 1892; D. ROUSSOS, Τρεῖς Γαζαῖοι, Costantinopoli 1893, si aggiungano ora gli studi di G. DOWNEY, *The Christian School of Palestine. A Chapter in Literary History*, « Harvard Library Bulletin », 12 (1958), pp. 297-319; ID., *Gaza in the early sixth Century*, Oklahoma 1963.

PROCOPIO - Edizioni: MIGNE, PG, 87; *Panegirico* di Anastasio: ed. C. KEMPEN, Diss. Bonn 1918; *Procopii Gazaei Epistolae et Declamationes*, edd. A. GARZYA e R. J. LOENERZ [Studia Patristica et Byzantina 9], Ettal 1963.

Studi: L. EISENHOFER, *Procopius von Gaza*, Freiburg i. B. 1897; A. W. DE GROOT, *Untersuchungen zum byz. Prosarhythmus Procopios v. Gaza*, Gröningen 1918; V. VALDENBERG, *Le idee politiche di P. di G.*, in « SBNE », 4 (1935), pp. 65 sgg.; L. PREVIALE, *Teoria e prassi del panegirico bizantino*, in « Emerita », 17-18 (1950-51), pp. 72-105, 340-366; W. ALY, *Prokopios v. G.*, RE, XXIII, 1 (1957), cc. 259-73.

ENEA - Edizioni: *Teofrasto*: J. F. BOISSONNADE, Paris 1836; M. E. COLONNA, Napoli 1958; *Epistole*: L. MASSA POSITANO, Napoli 1961².

Studi: S. SIKORSKI, *De Aenea Gazaeo*, in « Bresl. Phil. Abh. », 1909; M. WACHT, *Aeneas von Gaza als Apologet. Seine Cosmologie in Verhältnis zum Platonismus* [Theophaneia 21], Bonn 1969 (particolarmente sul *Teofrasto*).

ZACARIA SCOLASTICO - Edizioni: *Ammonio*: MIGNE, PG, 85, cc. 1011-44; J. F. BOISSONNADE, Paris 1836.

Studi: G. BARDY, *Zacharie le Rhéteur*, DTC, 15, 2 (1950), cc. 3672-80.

CORICIO - Edizione critica moderna: R. FOERSTER - E. RICHSTEIG, Leipzig 1930 (bibliografia pp. XXXI-XXXIV).

Studi: W. SCHMID, RE, III (1889), cc. 2424-31.

PARTE SECONDA

CAPITOLO UNDICESIMO

Per un orientamento generale su questo periodo si vedano le opere storiche complessive già citate (*supra* pp. 374 sgg.): BURY, *Later Rom. Empire* II², VASILIEV I, DIEHL-MARÇAIS, AMANTOS I, OSTROGORSKY, STEIN, *Bas-Empire* II, JONES, BROWN. Inoltre, le monografie: A. A. VASILIEV, *Justin the First. An Introduction to the Epoch of Justinian the Great*, Cambridge Mass. 1950; C. DIEHL, *Justinien et la civilisation byzantine au VI^e siècle*, Paris 1901; B. RUBIN, *Das Zeitalter Justinians*, I, Berlin 1960 (opera fondamentale particolarmente per l'impostazione originale della problematica dell'ideale imperiale e della politica orientale di Giustiniano); E. SCHWARTZ, *Zur Kirchenpolitik Justinians*, in « Gesamm. Schriften », IV, Berlin 1960, pp. 276-328; C. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle*, in A. GRILLMEIER - H. BACHT, « Das Konzil von Chalkedon », I, Würzburg 1959², pp. 637-720, spec. pp. 679 sgg. (sulla politica ecclesiastica di Giustiniano); G. DOWNEY, *Constantinople in the Age of Justinian* [The Centers of Civilization Series], Norman 1960 (Costantinopoli come centro dell'impero nell'età giustinianea, luogo di sintesi di cultura); J. W. BARKER, *Justinian and the Later Roman Empire*, Madison-Milwaukee-London 1966; E. R. HARDY, *The Egyptian Policy of Justinian*, in « DOP », 22 (1968), pp. 21-41; J. MEYENDORFF, *Justinian, the Empire and the Church*, ibid., pp. 46-60; G. DOWNEY, *Justinian and the Imperial Office* [Lectures in memory of Louise Taft Semple 2], Cincinnati 1968; E. K. CHRYSOS, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἔριν περὶ τὰ τρία κεφάλαια καὶ τὴν Ε' οἰκουμενικὴν Σύνοδον [Ἀνάλεκτα Βλατάδων 3], Tessalonica 1969; A. SIMONINI, *Autocefalia ed esarcato in Italia*, Ravenna 1969; R. BROWNING, *Justinian and Theodora*, London 1971 (opera di alta divulgazione accompagnata da numerose e varie illustrazioni, presenta in modo vivo e attraente l'età giustinianea); A. A. ČEKALOVA, *Narod i senatorskaia opposizicija v vostanii Nika* (Il popolo e l'opposizione del senato nella rivolta Nika), in « Viz. Vrem. », 32 (1971), pp. 24-39. Sulla fioritura artistica: A. GRABAR, *L'âge d'or de Justinien. De la mort de Théodose à l'Islam* [L'Univers des formes], Paris 1966. N. H. BAYNES, *The Successors of Justinian*, in « Cambr. Med. History », II (1913), pp. 263-301; E. STEIN, *Studien zur Geschichte des byz. Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II. und Tiberius Constantinus*, Stuttgart 1919; M. J. HIGGINS, *The Persian War of the Emperor Maurice*, Washington 1939; P. GOUBERT, *Byzance avant l'Islam*, I: *Byzance et l'Orient sous les successeurs de Justinien. L'empereur Maurice*, Paris 1951; II: *Byzance et l'Occident sous les successeurs de Justinien*: 1. *Byzance et les Francs*, Paris 1955; 2. *Rome, Byzance et Carthage*, Paris 1965; R. SPINTLER, *De Phoca imperatore Romanorum*, Jena 1905; A. PERNICE, *L'imperatore Eraclio. Saggio di storia bizantina*, Firenze 1905; V. GRUMEL, *Recherches sur l'histoire du monothélisme*, « EO », 27 (1928), pp. 6-16, 257-77; 28 (1929), pp. 272-82; 29 (1930), pp. 16-28; N. V. PIGULEVSKAJA, *Vizantija i Iran na rubeze VI i VII vekov*, Mosca-Leningrado 1946; P. LEMERLE, *Quelques remarques sur le règne d'Héraclius*, in « Studi Medievali », s. III, 1 (1960), pp. 347-61; W. E. KAEGI JR., *New Evidence on the early reign of Heraclius*, in « BZ », 66 (1973) pp. 308-30 (nuove informazioni sui primi anni del regno di E. provenienti da una fonte agiografica edita da A.-J. FESTUGIÈRE, *Vie de Théodore Saint de Sykéôn* [Subsidia Hagiographica 48], Bruxelles 1970); B. FARAVASHI, *Les causes de la chute des Sassanides*, in « Atti del Convegno Intern. sul tema " La Persia nel Medioevo " (Roma 31 marzo-5 aprile 1970) [Accad. Naz. Lincei, problemi attuali di sc. e di cult., Quad. 160] », Roma 1971, pp. 477-84; A. PERTUSI, *La Persia nelle fonti bizantine del secolo VII*, ibid., pp. 605-28; I. SHAHID, *The Iranian Factor in Byzantium during the Reign of Heraclius*, in « DOP », 26 (1972), pp. 293-320. Sul ruolo del patriarcato in questo periodo e fino all'iconoclastia: J. L. VAN DIETEN, *Geschichte der Patriarchen von Sergius I. bis Johannes VI. (610-715)* [Enzyklopädie der Byzantinistik 24], Amsterdam 1972.

CAPITOLO DODICESIMO

Sul concilio di Calcedonia e sulle sue conseguenze, sia sul piano storico sia su quello teologico e dogmatico, si veda ora soprattutto l'opera collettiva edita per le cure di A. GRILLMEIER e H. BACHT, « Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart », I-III, Würzburg 1951-54, 1959², spec. i voll. I e II. Atti del Concilio: E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, II (6 voll.), Berlin 1932-38, e ora, sul concilio del 553, il IV, 1 curato da J. STRAUB, *Concilium universale Constantinopolitanum sub Justiniano habitum*, I: Concilii actiones VIII, Berlin 1971. Si vedano ora anche gli studi raccolti in « Ecumenical Review », 22 (1970), spec. M. J. VAN PARIS, *The Council of Chalcedon as historical Event*, pp. 305-20; V. C. SAMUEL, *Proceedings of the Council of Ch. and its historical Problems*, pp. 321-47; J. COMAN, *The doctrinal Definition of the Council of Ch. and its Reception in the Orthodox Church of the East*, pp. 363-72; A. GRILLMEIER, *The Reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church*, pp. 383-411.

SEVERO DI ANTIOCHIA - Edizioni: *Liber contra impium Grammaticum*, J. LEBON [Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 93-94, 101-102, 111-112] (testo siriaco con trad. francese). *Philalethes*, A. SANDA, Beryti 1928 (con trad. latina); R. HESPEL [Corpus SCO, 133 (testo siriaco), 134 (trad. francese)], Louvain 1952. *Antijulia-*

nistica, I, A. SANDA, Beryti 1931; R. HESPEL [Corpus SCO, 244 (si-
riaco), 245 (francese)], Louvain 1964; ID., *La polémique antijulianiste*,
II, B: *L'adversus apologiam Juliani* [Corpus SCO 301-02, Script. Syri
126, 127], Louvain 1969 (con trad. franc.); III: *L'apologie du Phila-*
lèthe, Texte, version [Corpus SCO 318-19, Script. Syri 136-37], Lou-
vain 1971. Delle 125 *Omelie*, un cospicuo gruppo (52-125) han pubbli-
cato R. DUVAL, M. BRIÈRE, M. A. KUGENER, E. TRIFFAUX, I. GUIDI
in *Patrologia Orientalis* 4, 1; 8, 2; 12, 1; 16, 5; 20, 2; 22, 2; 23,
1; 25, 1 e 4; 26, 3; 29, 1 (con introduzione generale), Paris 1906-60;
da ultimo: M. BRIÈRE-F. GRAFFIN, *Les Homiliae Cathédrales de Sévère*
d'Antioche, traduction syriaque de Jacques d'Edesse [Patrologia Orien-
talis 35], Paris 1969, pp. 287-369. Delle 4.000 lettere è stato pubblicato
il libro VI: E. W. BROOKS, *The sixth Book of the select Letters of*
Severus (siriaco-inglese), I-II, London 1902-04; altre 118 lettere: E. W.
BROOKS in *Patr. Or.* 12, 2 e 14, 1, Paris 1915-19. Canti liturgici: E.
W. BROOKS in *Patr. Or.* 6, 1 e 7, 5, Paris 1910-11.

Studi: G. BARDY, *Sévère d'Antioche*, DTC, 14 (1939), cc. 1988-2000;
J. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, Louvain 1909; R. DRAGUET,
Julien d'Alicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche, Louvain
1924; G. BARDY, *Sévère d'Antioche et la critique des textes patristiques*,
in « Mémorial L. Petit », Bucarest 1948, pp. 15-31; J. LEBON, *La chris-*
tologie du monophysisme syrien, in « Das Konzil von Chalkedon », I,
pp. 425-580; W. DE VRIES, *Die Eschatologie des Severus von Antio-*
chien, in « Or. Chr. Per. », 23 (1957), pp. 354-80; A. VÖÖBUS, *The Origin*
of the monophysite Church in Syria, in « Church History », 42 (1973),
pp. 17-26; W. H. C. FREND, *Severus of Antioch and the Origins of the*
monophysite Hierarchy, in « The Heritage of the early Church. Essays in
Honor of G. V. Florovsky... » [Or. Chr. An. 195], (Roma 1973), pp.
261-75.

GIOVANNI FILOPONO - Edizioni e traduzioni: il testo
greco del *De aeternitate mundi*, H. RABE, Lipsiae 1899. *De opificio*
mundi, G. REICHARDT, Lipsiae 1897. Dell'*Arbitro*, *Johannis Philoponi*
Opuscula monophystica, A. SANDA (siriaco-latino), Beryti 1930. Fram-
menti greci in MIGNE, PG, 94, cc. 744-53 (Giovanni Damasceno). Tra-
duzione latina dei commentari aristotelici: G. VERBEKE, *Jean Philopon,*
Commentaire sur le De anima d'Aristôte. Trad. de Guillaume de Moer-
beke, édit. critique avec une introduction sur la psychologie de Philo-
pon [Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum III],
Louvain-Paris 1966; W. BOEHM, *Johannes Philoponos, ausgewählte Schrif-*
ten, Münster 1967 (ampia antologia in traduzione tedesca e commento).

Studi: W. KROLL, *Johannes Philoponus*, RE, IX (1916), cc. 1764-
95; T. HERMANN, *Johannes Philoponos als Monophysit*, in « Zeitschr.
neut. Wiss. », 29 (1930), pp. 209-64; E. EVRARD, *Les convictions reli-*
gieuses de Jean Philopon et la date de son commentaire aux « Météo-
rologiques », in « Acad. Roy. de Belgique, Bull. Class. Lettres », V^e^ s.,
39 (1953), pp. 299-357; H. D. SAFFREY, *Le chrétien Jean Philopon et*
la survivance de l'école d'Alexandrie au VI^e^ siècle, in « Rev. Ét. Grec-
ques », 67 (1954), pp. 512-17; S. SAMBURSKY, *The physical World of*
late Antiquity, London 1962, sulla concezione del mondo del F., spec.
pp. 154-73; H. A. DAVIDSON, *John Philoponus as a Source of Medieval*

Islamic and Jewish Proofs of Creation, in « Journ. Orient. Soc. », 89
(1969), pp. 357-91.

COSMA INDICOPLEUSTA - Edizioni: E. O. WINSTEDT, *The*
Christian Topography of C. I., Cambridge 1909; W. WOLSKA CONUS,
Cosmas Indicopleustès, Topographie Chrétienne, I (livres I-IV); II (li-
vre V) [Sources Chrétiennes 141, 159], Paris 1968-70 (con ampia in-
trod., trad. francese e note).

Studi: H. GELZER, *Kosmas der Indienfahrer*, in « Jahrbücher protest.
Theol. », 9 (1883), pp. 105-41; WECHER, *Kosmas I.*, RE, XI, 2
(1922), cc. 1487-90; H. LECLERCQ, *Kosmas I.*, DACL, 8 (1927),
cc. 820-49; M. V. ANASTOS, *The Alexandrian Origin of the Christian*
Topography of C. I., in « DOP », 3 (1946), pp. 73-80; ID., *Aristotle*
and C. I. on the Void. A note on Theology and Science in the Sixth
Century, in « Προσφορὰ εἰς Στίλπωνα Π. Κυριακίδην » ['Ελληνικά,
Παράρτημα 4], Tessalonica 1953, pp. 35-50; H. BENGSTON, *Kosmas I.*
und die Ptolemäer, in « Historia », 4 (1955), pp. 151-56. Sulle miniature:
C. STORNAIOLO, *Le miniature della Topografia Cristiana di C. I., Cod. Vat.*
gr. 699, Roma 1908. Sulla lingua: J. WITTMANN, *Sprachliche Untersuchun-*
gen zu Kosmas I., München 1913. Fondamentale ora su tutta la proble-
matica l'ampia monografia di W. WOLSKA, *La topographie chrétienne de*
Cosmas I. Théologie et Science au VI^e^ siècle [Bibliothèque byzantine,
Études 3], Paris 1962; da ultimo: N. PIGULEWSCAJA, *Byzanz auf den*
Wegen nach Indien [Berliner Byzant. Arbeiten 36], Berlin-Amsterdam
1969 (riedizione aggiornata in tedesco di opera pubblicata in russo nel
1951, riguardante per buona parte C. I.).

LEONZIO DI BIZANZIO - Edizioni: *Libri tres adversus Ne-*
storianos et Eutychianos, in MIGNE, PG, 86, 1, cc. 1267-396. *Epi-*
lysis, ibid., 2, cc. 1915-45. *Triginta capita*, ibid., 2, cc. 1901-16, e in *Doc-*
trina Patrum de incarnatione (Münster 1907), pp. 155-64 (DIEKAMP).

Studi: F. LOOFS, *Das Leben und die polemischen Werke des Leontius*
von Byzanz [Texte und Untersuchungen 3, 1], Leipzig 1887 (fonda-
mentale anche se in gran parte invecchiato); V. GRUMEL, *Léonce de*
Byzance, DTC, 9 (1926), cc. 400-26 (con bibliografia). Per la nuova
valutazione di L., si vedano spec. gli studi di M. RICHARD, *Le traité*
De sectis et Léonce de Byzance, in « Rev. Hist. Eccl. », 35 (1939),
pp. 695-723; *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*, in « Mélan-
ges de science religieuse », 1 (1944), pp. 35-88; *Léonce de Byzance*
était-il origéniste?, in « REB », 5 (1947), pp. 31-66; *Les florilèges*
diphysites du V^e^ et du VI^e^ siècle, in « Das Konzil von Chalkedon »,
I, pp. 721-48, spec. pp. 743-44; e anche C. MOELLER, *Le chalcédo-*
nisme et le néochalcédonisme, ibid., I, pp. 637-720, spec. pp. 681
sgg.; E. HAMMERSCHMIDT, *Einige philosophisch-theologische Grund-*
begriffe bei Leontios von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor
Abû Qurra, in « Ostkirchl. Studien », 4 (1955), pp. 147-54; A.
THEODORU, Χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Λεοντίου τοῦ
Βυζαντίου, in « Θεολογία », 26 (1955), pp. 211-22, 421-35, 584-92;
27 (1956), pp. 32-44; S. OTTO, *Person und Subsistenz. Die philoso-*
phische Anthropologie des Leontios von Byzanz. Ein Beitrag zur spätan-
tiken Geistesgeschichte, München 1968; S. REES, *The literary Activity of*

Leontius of Byzantium, in « Journ. Theolog. Studies », n. s. 19 (1968), pp. 229-41; D. Beecher Evans, *Leontius of Byzantium. An origenist Christology* [Dumbarton Oaks Studies 13], Washington 1970. Le opere di Otto e di Evans sono di importanza fondamentale per la storia della « cristologia » dell'età giustinianea e rinnovano la problematica « leonziana ». Cfr. le rispettive recensioni in « BZ », 67 (1974), pp. 159-66; 66 (1973), pp. 95-99 (i due studiosi si recensiscono reciprocamente). Dà una buona sintesi dei problemi: D. Stiernon, *Léonce de Byzance, théologien et polémiste grec († 543)*, in « Catholicisme », 7 (1972), cc. 383-87.

TEODORO DI RHAITHU - Edizioni: *Praeparatio*, in F. Diekamp, *Analecta patristica* [Orientalia Christiana Analecta 117], Roma 1938, pp. 173-222. *De Sectis* (prima attribuito a LEONZIO DI BIZANZIO), in Migne, PG, 86, 1, cc. 1193-268.

Studi: si vedano l'introduzione di Diekamp all'ed. della *Praeparatio*, pp. 173-84, gli studi citati *supra* di M. Richard e dello stesso, l'art. in DTC, 15 (1946), cc. 282-84; Id., ΑΠΟ ΦΩΝΗΣ, in « Byz », 20 (1950), pp. 198-202; S. Rees, *The « De Sectis », a Treatise attributed to Leontius of Byzantium*, in « Journ. Theol. Studies », 49 (1939), pp. 346-360; W. Elert, *Theodor von Pharan und Theodor von Rhaithu*, in « Theol. Literaturzeitung », 76 (1951), pp. 67-76 (= *Der Ausgang der altchristl. Christologie*, Berlin 1957, pp. 203-12) identifica T. di Pharan con T. di Rhaithu; *contra* Moeller, « Das Konzil », cit., p. 695, n. 167; J. Speigl, *Der Autor der Schrift « De Sectis » über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians*, in « Annuarium Historiae Conciliorum », 2 (1970), pp. 207-30.

LEONZIO DI GERUSALEMME - Edizioni: Migne, PG, 86, 1, cc. 1399-901.

Studi: oltre agli studi di Richard e Moeller (di quest'ult. « Das Konzil » I, spec. pp. 686-87, 701-02) v. M. Richard, *Léonce et Pamphile*, in « Rev. Sc. Phil. Théol. », 27 (1938), pp. 27-52; C. Moeller, *Textes « monophysites » de Léonce de Jérusalem*, in « Ephem. Theol. Lov. », 27 (1951), pp. 457-82. Si vedano anche gli studi citati *supra* su Leone di Bizanzio di Otto e di Evans, e D. Stiernon, *Léonce de Jérusalem, controversiste byzantin du VI*[e] *s.*, in « Catholicisme », 7 (1972), cc. 388-89.

MASSIMO CONFESSORE - Edizioni: tutte le opere di M. son contenute in Migne, PG, 90-91; il commento allo Pseudo-Dionigi, ibid., 4, cc. 15-432, 527-76; testi minori in S. L. Epifanovič, *Materiály k izučěniju zizni i tvorenii prep. Maxima Ispovjědnika* (Materiali da servire allo studio della vita e delle opere di s. M. C.), Kiev 1917, cfr. Beneševič, « Rev. Hist. Eccl. », 24 (1928), pp. 802-04. Edizioni moderne: R. Cantarella, *S. M. C.: La mistagogia ed altri scritti*, Firenze 1931 (con introd. e trad. italiana); A. Ceresa-Gastaldo, *M. C.: Capitoli sulla Carità*, Roma 1963 (con trad. italiana). Una traduzione latina del XII sec.: A. B. Terebessy, *Translatio latina s. Maximi Confessoris de caritate ad Elpidium, ll. 1-4, saeculo XII in Hungaria confecta*, Budapest 1944. Trad. franc.: J. Pegon, *Maxime le C. Centuries sur la charité* [Sources Chrétiennes 9], Paris 1945; trad. ingl.: P. Sherwood, *Maximus the C. The ascetic Life. The four Centuries on Charity*. Transl. and annot. by P. S., Westminster (Maryland)-London 1955.

Studi: V. Grumel, *Maxime le Confesseur*, DTC, 10 (1928), cc. 448-59; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de St. Maxime le C.: Les oeuvres d'Évagre le Pontique*, in « Rev. d'ascétique et mystique », 11 (1930), pp. 156-84, 239-68, 331-36; I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le C.* [Orient. Christ. Analecta 137], Roma 1952; P. Sherwood, *An annotated Date-list of the Works of Maximus the C.* [Studia Anselmiana 30], Roma 1952; Id., *The earlier Ambigua of St. Maximus the C. and his Refutation of Origenism* [Studia Anselmiana 36], Roma 1955; Id., *Maximus and Origenism.* ΑΡΧΗ ΚΑΙ ΤΕΛΟΣ, in « Berichte zum XI. Intern. Byz.-Kongress München 1958 », III, 1; E. v. Ivánka, *Der philosophische Ertrag der Auseinandersetzung Maximos des Bekenners mit dem Origenismus*, in « Jahrb. österreich. byz. Ges. », 7 (1958), pp. 23-49; C. Giannelli, *Una « editio maior » delle « Quaestiones et dubia » di S. M. il C.?*, in « Πεπραγμ. Θ' Βυζαντ. Συνεδρίου Θεσσαλονίκης », II (1956), pp. 100-111; H. Urs v. Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961[2]. Sulla bibliografia piú recente prende posizione da ultimo P. Sherwood, *Survey of recent Works on St. Maximus the C.*, in « Traditio », 20 (1964), pp. 428-37. Tra gli studi piú recenti: W. Voelker, *Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens*, Wiesbaden 1965; L. Thunberg, *Microcosm and Mediator, the theological Anthropology of Maximus the Confessor* [Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 25], Lund 1965; D. J. Geanakoplos, *Some aspects of the influence of the Byzantine Maximos the Confessor on the Theology of East and West*, in « Curch History », 38 (1968), pp. 150-63; I.-H. Dalmais, *Mistère liturgique et divinisation dans la mystagogie de s. M. le C.*, in « Epektasis. Mélanges off. à J. Daniélou » (Paris 1972), pp. 55-62; J. Pelikan, *« Council or Father or Scripture »: The Concept of Authority in the Theology of M. C.*, in « The Heritage of the early Church. Ess. in Honor of G. V. Florovsky » (Roma 1973), pp. 277-88.

ANASTASIO SINAITA - Edizioni: Ὁδηγός, in Migne, PG, 89, cc. 35-310; Esegesi: PG, 89, cc. 851-1078; Erotapokriseis: PG, 89, cc. 311-824; κατ' εἰκόνα: PG, 89, cc. 1143-80; Storia delle eresie e dei sinodi: J. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, II, Roma 1868, pp. 257-74; Prediche: PG, 89, cc. 825-50, 1077-144; 1191-202; A. Guillou, in « Mélanges d'Archéologie et d'Histoire », 67 (1955), pp. 237-57 (un'omelia *De Transfiguratione*); De incarnatione Verbi: F. Diekamp, Münster 1907.

Studi: T. Spáčil, *La teologia di sant'A. S.*, in « Bessarione », 26 (1922), pp. 157-78; 27 (1923), pp. 15-44; M. Richard, *Anastase le Sinaïte, l'Hodégos et le monophysisme*, in « REB », 16 (1958), pp. 29-42. Altra bibliografia: Beck, *TL.*, pp. 443-46. Studi recenti: S. N. Sakkos, Περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν (Diss.), Tessalonica 1964; G. Weiss, *Studia Anastasiana I. Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559 bis 598)* [Miscellanea Byzantina Monacensia 4], München 1965; E. Chrysos, Νεώτεραι ἀπόψεις περὶ Ἀναστασίων Σιναϊτῶν, in « Κληρονομία »,

1 (1969), pp. 121-44 (considerazioni critiche sugli studi di SAKKOS e di WEISS); M. RICHARD, *Les véritables « Questions et Réponses » d'Anastase le Sinaïte*, in « Institut Rech. et Hist. des Textes, Bulletin », n. 15 (1969), pp. 39-56.

CAPITOLO TREDICESIMO

Sull'apporto dell'agiografia di questo periodo alla storia: H. MARGOULIAS, *The Lives of Saints as source of Data for the History of Commerce in the byzantine Empire in the VIth and VIIth Cent.*, in « Κληρονομία », 3 (1971), pp. 303-30.

CIRILLO DI SCITOPOLI - Edizioni: E. SCHWARTZ, *Kyrillos von Skythopolis. Texte, Bemerkungen* [Texte u. Untersuchungen 49, 2], Leipzig 1939, su cui v. le importanti osservazioni di F. DOELGER, « BZ », 40 (1940), pp. 474-84 e di E. STEIN, « An. Boll. », 62 (1944), pp. 169-86.

Studi: I. HAUSHERR, *Cyrille de S.*, in « Dict. de Spiritualité », III (1953), cc. 2687-90; A. VÖÖBUS, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, I-II [Corpus SCO 184, 197], Louvain 1958-60; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, III, 1, 2, 3 (1-60), Paris 1961-63 (traduzione e commento delle *Vite*), vedi *supra*.

GIOVANNI MOSCO - Edizioni: MIGNE, PG, 87, 3, cc. 2852-3112; altre narrazioni: T. NISSEN, *Unbekannte Erzählungen aus dem « Pratum Spirituale »*, in « BZ », 38 (1938), pp. 351-76; E. MIONI, *Il « Pratum Spirituale » di G. M.*, in « Or. Christ. Per. », 17 (1951), pp. 61-94. Una scelta: D. C. HESSELING, *Morceaux choisis du Pré spirituel*, Paris 1931. Trad. franc.: M. J. ROUET DE JOURNEL, *Jean Moscus, Le Pré spirituel* [Sources Chrétiennes 12], Paris 1960[2].

Studi: E. AMANN, *Moscus*, DTC, 10 (1928), cc. 2510-13; E. MIONI, *Jean Moschus, moine* († 619), in « Dict. de Spiritualité », 8 (1973), cc. 632-40; N. H. BAYNES, *The « pratum spirituale »*, in « Or. Christ. Per. », 13 (1947), pp. 404-14; E. KRIARAS, Παρατηρήσεις στὸ « Λειμωνάριο » τοῦ Ἰωάννου Μόσχου, in « Ἑλληνικά », 12 (1953), pp. 376-79; E. MIHEVC-GABROVEC, *Études sur la syntaxe de Joannes Moscos*, Ljubljana 1960; J. ROUGÉ, *Miracles maritimes dans l'oeuvre de Jean Moschos*, in « Cahiers d'histoire », 13 (1968), pp. 231-36.

SOFRONIO - Edizioni: Vita di Giovanni il Misericordioso (frammenti): H. GELZER, *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen*, Freiburg-Leipzig 1893, pp. 108-12. Encomio di Ciro e Giovanni: MIGNE, PG, 87, 3, cc. 3379-676. Lettera sinodale: MIGNE, PG, 87, 3, cc. 3147-200. Anacreontiche: M. GIGANTE, *Sophronii Anacreontica*, Roma 1957 (con trad. italiana); E. LAPPA-ZIZICAS, *Un épitomé de la Vie de S. Jean Aumônier par Jean et Sophronios*, in « Anal. Boll. », 88 (1970), pp. 265-78 (due riassunti, uno piú ampio ed uno piú breve, estratti dal cod. Athen. 2108).

Studi: G. ZURETTI, *S. Patriarca di Gerusalemme I*, in « Didascaleion », N. S. 4 (1926), pp. 19-68; G. BARDY, *Sophrone de Jérusalem*, DTC, 14, 2 (1940), cc. 2379-83; G. COSMAS, *De oeconomia incarnationis secundum Sophronium Hierosolymitanum*, Roma 1940; H.-G. BECK, *Sophronios von Jerusalem*, in « Lex. Theol. u. Kirche[2] », IX (1964), cc. 888-89; C. v. SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* [Théologie Historique 20], Paris 1972.

LEONZIO DI NEAPOLI - Edizioni: Vita di Giovanni il Misericordioso: H. GELZER, *Leontios' von Neapolis Leben des hl. Johannes des Barmherzigen*, Freiburg-Leipzig 1893; trad. ingl. abbreviata: E. DAWES - N. H. BAYNES, *Three Byzantine Saints*, Oxford 1948, pp. 199-262. Vita di Simeone il Matto: L. RYDÉN, *Das Leben des hl. Narren Symeon von Leontios v. Neapolis*, Uppsala 1963; ID., *Bemerkungen zum Leben des hl. Narren Symeon von Leontios v. N.*, Uppsala 1970 (complemento dell'edizione e commento continuo del testo, di cui si annuncia l'edizione definitiva nella coll. « Sources Chrétiennes »); trad. tedesca (estratti): H. LIETZMANN, *Byzantinische Legenden*, Jena 1911, pp. 63-81.

Studi: H. GELZER, *Ein griechischer Volksschriftsteller des 7. Jahrhs.*, in « Hist. Zeitschr. », 61 (1889), pp. 1-38 (= *Ausgewählte Kleine Schriften*, Leipzig 1907, 1-56); E. BENZ, *Heilige Narrheit*, in « Kyrios », 3 (1938), pp. 1-55; P. HAUPTMANN, *Die « Narren um Christi Willen » in der Ostkirche*, in « Kirche im Osten », 2 (1959), pp. 27-49. E ora l'ampio studio di J. GROSDIDIER DE MATONS, *Les thèmes d'édification dans la Vie d'André Salos*, in « Travaux et Mémoires », 4 (1970), pp. 276-328.

GIOVANNI CLIMACO - Edizioni: MIGNE, PG, 88, cc. 632-1209; P. TREVISAN, *S. G. C., Scala Paradisi*, testo con introd., versione e note, I-II, Torino 1941.

Studi: L. PETIT, *Jean Climaque*, DTC, 8 (1924), cc. 690-93; S. PETRIDES - S. SALAVILLE, *Saint Jean Climaque, sa vie et son oeuvre*, in « EO », 22 (1923), pp. 440-54; H. BALL, *Byzantinisches Christentum*, Einsiedeln 1958[2], pp. 9-62; N. CORNEANU, *Contributions des traducteurs roumains à la diffusion de l'« Echelle » de S. Jean Climaque*, in « Studia Patristica », 8 (Berlin 1966), pp. 340-55; W. VOELKER, *Scala Paradisi. Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem neuen Theologen*, Wiesbaden 1968 (cfr. la presentazione critica di E. v. IVÁNKA, *Aufstieg und Wende. Zwei Aufbautypen im byzantinischen aszetischen Schrifttum*, in « Jahrb. Oesterr. Byz. », 19 [1970], pp. 141-52); D. BOGDANOVIĆ, *Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti* (Jean Climaque dans la littérature byzantine et la littérature serbe ancienne) [Vizantološkj Institut, Posebna izdanja 11], Beograd 1968: opera fondamentale in serbo con ampio riassunto in francese; G. COUILLEAU, *Jean Climaque* (saint) (vers 575-650), in « Dict. de Spiritualité », 8 (1972), cc. 369-89.

CAPITOLO QUATTORDICESIMO

ROMANO IL MELODO - Edizioni: la migliore edizione degli inni di R. è quella di P. MAAS - C. A. TRYPANIS, *Sancti Romani Melodi*

Cantica genuina, Oxford 1963 (con ampio studio introduttivo seguito da bibliografia); *Sancti Romani Melodi cantica. Cantica dubia*, Berlin 1970. Altri inni: C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine Cantica* [Wiener Byzantinische Studien 5], Graz-Wien-Köln 1968. Discussi sono i criteri dell'edizione di N. B. Tomadakis (e altri) Ῥωμανοῦ τοῦ Μελῳδοῦ Ὕμνοι, I-IV e suppl. al IV, Atene 1952-61 (cfr., p. es., P. Maas, «BZ», 46 (1953), pp. 139-41 e P. Joannou, «BZ», 48 (1955), pp. 142-54. L'ed. di J. Grosdidier de Matons, I (Ancien Testament) - II-IV (Nouveau Testament) [Sources Chrétiennes 99, 110, 114, 128], Paris 1964-67, è ancora in corso di pubblicazione: comprende già 45 inni con traduzione francese; su di essa cfr. N. A. Livadaras, *A propos d'une nouvelle édition de Romanos le Mélode*, in «Ἀθηνᾶ», 67 (1964), pp. 20-32. Utili ancora: G. Cammelli, *R. il M. Inni*, Firenze 1930 (8 inni con trad. italiana, ampia introduzione e bibliografia); E. Mioni, *R. il M. Saggio critico e dieci inni inediti*, Torino 1937. Traduzione inglese: M. Carpenter, *Kontakia of Romanos, Byzantine Melodist*, I: *On the Person of Christ*, Columbia 1970.

Studi: sul contacio, sul suo posto nella liturgia e nell'innografia bizantina si veda ora: E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961 [2], spec. pp. 179 sgg. (v. anche bibliografia), e ora: H. Husmann, *Hymnus und Troparion*, in «Jahrb. des staatlichen Instituts für Musikforschung» (Berlin 1971), pp. 7-86. Dei numerosi studi di Krumbacher e di Maas, fondamentali per la conoscenza di R. e dell'innografia, ricordiamo soprattutto: K. Krumbacher, *Studien zu Romanos*, in «SB. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl.», 1898, 2; *Die Akrostichis in der griech. Kirchenpoesie*, in «SB. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl.», 1903, 4; *Miszellen zu Romanos*, in «Abh. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl.», 1907, 24, 3; P. Maas, *Die Chronologie der Hymnen des Romanos*, in «BZ», 15 (1906), pp. 1-45; *Grammatische und metrische Umarbeitungen in der Ueberlieferung des Romanos*, in «BZ», 16 (1907), pp. 565-87; *Das Kontakion*, in «BZ», 19 (1910), pp. 285-306; *Das Weihnachtslied des Romanos*, «BZ», 24 (1923-24), pp. 1-13. Si vedano inoltre: S. Baud-Bouvy, *Sur un «Sacrifice d'Abraham» de Romanos et sur l'existence d'un théâtre religieux à Byzance*, in «Byz», 13 (1938), pp. 321-34; N. B. Tomadakis, Ῥωμανικὰ μελετήματα, in «ΕΕΒΣ», 26 (1956), pp. 3-46. Sulla struttura e sulla metrica del contacio, v. la *Metrical Appendix* dell'ed. Maas-Trypanis, pp. 511-38 e C. A. Trypanis, *The Metres of Romanos*, in «Byz», 36 (1966), pp. 560-623; sulla lingua: K. Mitsakis, *The Vocabulary of Romanos the Melodist*, in «Glotta», 43 (1965), pp. 171-97; Id., *The Language of R. the Mel.* [Byzantinisches Archiv 11], München 1967. Sull'origine del contacio: K. Mitsakis, *The Hymnography of the Greek Church in the Early Christian Centuries*, in «Jahrb. Oesterr. Byz.», 20 (1971), pp. 31-49. Sull'origine siriana di R.: A. S. Korakides, Τὸ πρόβλημα τῆς καταγωγῆς τοῦ Ῥωμάνου τοῦ Μελῳδοῦ, Atene 1971.

Inno Acatisto: edizioni: P. de Meester, *Officio dell'inno Acatisto*, Roma 1903; C. Del Grande, *L'inno Acatisto in onore della Madre di Dio*, Firenze 1948 (con trad. italiana); E. Wellesz, *The Akathistos Hymn*. [Monumenta Musicae Byzantine Transcripta 9], Copenhagen 1957. Studi: E. Mercenier, *La prière des Églises du rite byzantin*, II, 2, Amay 1948, cap. II; E. Wellesz, *The «Acathistos». A Study*

in Byzantine Hymnography, in «DOP», 9-10 (1956), pp. 141-74; T. Xydes, Ἡ μετρικὴ τοῦ Ἀκαθίστου Ὕμνου, Atene 1956; C. Del Grande, *Filologia Minore. Studi di Poesia e Storia nella Grecia antica da Omero a Bisanzio*, Milano 1956, pp. 265-82. Sulla fortuna dell'Acatisto in Occidente: M. Huglo, *L'ancienne version latine de l'hymne acathiste*, in «Muséon», 64 (1951), pp. 27-61; G. G. Meessermann, *Der Hymnos Akathistos in Abendland*, I-II [Spicilegium Friburgense 2-3], Freiburg (Svizz.) 1958-60; N. B. Tomadakis, *Romano non è l'autore dell'Inno Acatisto*, in «Studi Filol. e Storici in onore di V. De Falco» (Napoli 1971), pp. 497-519. Sulla cronologia: A. Christophilopulu, Ἐπίδειξις διὰ τὴν χρονολόγησιν τοῦ ἀκαθίστου ὕμνου, in «ΕΕΒΣ», 35 (1966), pp. 47-67.

CAPITOLO QUINDICESIMO

Sui caratteri della storiografia bizantina e in particolare di quella di questo periodo, si veda spec. Moravcsik, pp. 165 sgg. e bibliografia, pp. 172 sgg. Inoltre: N. Iorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, I: *Les historiens*, in «Byz», 2 (1925), pp. 237-98; E. Gerland, *Die Grundlagen der byzantinischen Geschichtsschreibung*, in «Byz», 8 (1933), pp. 93-105; V. Grecu, *La valeur littéraire des oeuvres historiques byzantines*, in «Bsl», 13 (1952-53), pp. 252-70; N. B. Tomadakis, Οἱ βυζαντινοὶ ἱστορικοὶ ἐν σχέσει πρὸς τὴν ἀρχαίαν ἱστοριογραφικὴν παράδοσιν καὶ ἡ σημασία αὐτῶν, in «Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν», 1954-55, pp. 82-96; A. Pertusi, *L'atteggiamento spirituale della piú antica storiografia bizantina*, in «Aevum», 30 (1956), pp. 134-66; C. Del Grande, *Cenni di storiografia bizantina*, «Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina», Ravenna 1961, pp. 146 sgg.; A. e A. D. E. Cameron, *Christianity and Tradition in the Historiography of the later Roman Empire*, in «Class. Quart.», N.S. 14 (1964), pp. 316-28; J. Irmscher, *Geschichtsschreiber der Justinianischen Zeit*, in «Wiss. Zeitschr. Univ. Rostock», 18 (1969), pp. 469-74; N. B. Tomadakis, *Les historiens byzantins*, in «ΕΕΒΣ», 38 (1971), pp. 345-60; Z. V. Udal'cova, *Le Monde vu par les historiens byzantins du IV^e^ au VII^e^ siècle*, in «Bsl», 33 (1972), pp. 193-213 (su Ammiano, Procopio, Teofilatto, Agatia, Menandro ecc., l'influenza su di essi del cristianesimo e il loro atteggiamento verso i barbari).

Procopio - Edizioni e traduzioni: la migliore edizione è quella di J. Haury, *Procopii Caesareensis opera omnia*, I-III, Lipsiae 1905-13; ed. stereotypa correctior. Addenda et corrigenda adiecit G. Wirth, I-IV, Leipzig 1962-64; si veda anche del Wirth, *Mutmassungen zum Text von Procops «Gotenkrieg»*, in «Helikon», 4 (1964), pp. 153-210; S. A. Cengarle, *Osservazioni critiche al testo degli «Anekdota» di P.*, in «Rend. Accad. Naz. Lincei, Cl. Sc. mor., stor. e filol.», S. VIII, 26 (1971), pp. 131-48. Altre edizioni utili: H. B. Dewing - G. Downey, I-VIII [Loeb Class. Lib.], London-New York 1914-40 (con trad. inglese); D. Comparetti [Fonti per la storia d'Italia], I-III, Roma 1895-98 (ll. V-VIII: guerra gotica, con trad. ital.); O. Veh, I-IV [Tusculum], München 1961-71 (con traduzione tedesca). *Anecdota*: D. Comparetti -

D. Bassi [Fonti per la storia d'Italia], Roma 1928 (con trad. ital.); H. Mihăescu, *Procopius din Cesarea, Istoria Secretă* [Scriptores Byzantini 8], Bucarest 1971 (edizione critica, trad. romena e introduzione). Traduzione inglese: G. A. Williamson, *Procopius, The secret History*, Harmondsworth 1966, ristampa 1969. Trad. ital. dei libri V-VIII: *P. di C., La guerra gotica*, a c. di F. M. Pontani [Paperbaks storici 17], Roma 1974. Pagine scelte a c. di B. Lavagnini, I, Introduzione e testo, Napoli 1948.

Studi: il miglior studio d'insieme su P. e le sue opere: B. Rubin, *Prokopios von Kaisareia*, Stuttgart 1954 (= RE, XXIII, 1). Utile è ancora il vecchio ma fondamentale lavoro di F. Dahn, *Procopius von Cäsarea*, Berlin 1865. Fra gli studi piú recenti si vedano: V. Grecu, *Bemerkungen zu Prokops*, 1: *Das Verhältnis der Anekdota zu dem Geschichtswerk über die Kriege*, in « Acad. Roumaine, Bull. de la section hist. », 28, 2 (1947), pp. 233-40; B. Lavagnini, *Belisario in Italia. Storia di un anno (535-536)*, Palermo 1948; G. Downey, *Paganism and Christianity in Procopius*, in « Church History », 18 (1949), pp. 89-102; Stein, *Bas-Empire* II, pp. 709-23; B. Rubin, *Der Fürst der Dämonen. Ein Beitrag zur Interpretation von Prokops Anekdota*, in « BZ », 44 (1951), pp. 469-81; O. Veh, *Zur Geschichtsschreibung und Weltauffassung des Prokops von Caesarea*, I-III, Bayreuth 1951-53; I. Kawar, *Procopius and Arethas*, in « BZ », 50 (1957), pp. 39-67, 362-82; S. Mazzarino, *Si può parlare di rivoluzione sociale alla fine del mondo antico?* [Settimane di Studio del Centro italiano di studi sull'alto medio evo, 9: « Il passaggio dall'antichità al medio evo in Occidente » (6-12 aprile 1961)], Spoleto 1962, pp. 410-25, su P., spec. pp. 413 sgg.; R. Benedicty, *Die Milieu-Theorie bei Prokop von Kaisareia*, in « BZ », 55 (1962), pp. 1-10 (sull'uso di topoi classici negli excursus etnografici); Averil Cameron, *The « Scepticism » of Procopius*, in « Historia », 15 (1966), pp. 466-82; J. O. Ward, *Procopius « Bellum Gothicum » II 6, 28. The Problem of Contacts between Justinian I and Britain*, in « Byz », 38 (1968), pp. 460-71; R. Ciocan - Ivanescu, *Procope et l'hellénisme oriental*, in « Studi in onore di G. Pepe » (Bari 1969), pp. 172-209; J. A. S. Evans, *The Dates of the Anecdota and the De Aedificiis of Procopius*, in « Class. Philol. », 64 (1969), pp. 29-30 (per entrambe le opere si stabilisce la data del 558); Id., *Christianity and Paganism in Procopius of Caesarea*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 12 (1971), pp. 81-100; Id., *Procopius* [Twayne's World Authors Series 170], New York 1972; V. Beševliev, *Zur Deutung der Kastelnamen in Prokops Werk « De aedificiis »*, Amsterdam 1970; Z. V. Udal'cova, *Mirovozzrenie Prokopija Kesarijskogo* (L'ideologia di P. di C.), in « Viz. Vrem. », 31 (1971), pp. 8-22. Una bibliografia completa in Moravcsik, pp. 496-500.

PIETRO PATRIZIO - Edizioni: frammenti: C. Mueller, FHG, IV, pp. 181-99; C. de Boor, *Excerpta de legationibus*, Berolini 1903, pp. 3-4, 390-96; U. P. Boissevain, *Excerpta de sententiis*, Berolini 1906, pp. 241-71. Πολ. καταστ.: *Constantini Porphyrogeniti imp. de cerimoniis aulae byzantinae* rec. I. I. Reiske, I, Bonnae 1829, 386-433 (I, 84-95: la provenienza dall'opera di P. è attestata espressamente solo per i capp. 84-85, ma anche i successivi sembrano derivare dalla stessa opera, cfr. Bury, « Engl. Hist. Rev. », 22 [1907], pp. 212-13).

Studi: C. de Boor, *Römische Kaisergeschichte in byz. Fassung*, in « BZ », 1 (1892), pp. 13-33; A. Nagl, *Petros Patricius*, RE, XIX, 2 (1938), cc. 1292-304; Stein, *Bas-Empire* II, pp. 723-29; A. Pertusi, *I principi fondamentali della concezione del potere a Bisanzio. Per un commento al dialogo « Sulla scienza politica » attribuito a P. P. (secolo VI)*, in « Bull. Istit. Stor. Ital. per il Medio Evo e Arch. Muratoriano », 80 (1968), pp. 1-23.

GIOVANNI LIDO - Edizioni: R. Wuensch, *Johannis Lydi de mensibus*, Lipsiae 1898; C. Wachsmuth, *Johannis Lydi de ostentis*, Lipsiae 1897²; R. Wuensch, *Johannis Lydi de magistratibus populi Romani*, Lipsiae 1903. Traduzione inglese: T. F. Carney, *John the Lydian, On the Magistracies of the Roman Constitution*, Sydney 1965.

Studi: Klotz, *Iohannes Laurentius Lydus*, RE, XIII (1927), cc. 2210-17; Stein, *Bas-Empire* II, pp. 729-34, 838-40; R. D. Scott, *John Lydus on some procedural Changes*, in « Βυζαντινά », 4 (1972), 441-51 (*de Mag.* III, 11: riforme amministrative di Giustiniano).

AGAPITO - Edizioni: Migne, PG, 86, 1, cc. 1153-86.

Studi: A. Bellomo, *Agapeto Diacono e la sua Scheda Regia*, Bari 1906, cfr. K. Praechter, « BZ », 17 (1908), pp. 152-64; P. Henry, *A Mirror for Justinian: the Ekthesis of Agapetus Diaconus*, in « Greek, Roman and Byzantine Studies », 8 (1967), pp. 281-308.

AGATIA - Edizioni: B. G. Niebuhr [CSHB], Bonnae 1828; Migne, PG, 88, cc. 1249-608; L. Dindorf, *Historici Graeci Minores*, II, Lipsiae 1871, pp. 132-399, e ora la magistrale ed. di R. Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque* [CFHB 2], Berlin 1967. Trad. russa con ampio studio introduttivo: M. V. Levčenko, *Agafii. O carstvovanii Justiniana*, Mosca-Leningrado 1953. Degli epigrammi: G. Viansino, *Agazia Scolastico, Epigrammi*, Milano 1967 (testo, traduzione italiana e commento). Sulla tradizione manoscritta e le edizioni: B. Gentili, *I codici e le edizioni delle « Storie » di A.*, in « Bull. Ist. Stor. Ital. Medio Evo e Arch. Muratoriano », 58 (1944), pp. 166-76.

Studi: P. Lamma, *Ricerche sulla storia e la cultura del VI secolo*, Brescia 1950, ora ristampato nel volume: *Oriente e occidente nell'Alto Medioevo. Studi storici sulle due civiltà* [Medioevo e Umanesimo 5], Padova 1968, pp. 83-160, spec. 90-132; O. Veh, *Der Geschichtsschreiber Agathias von Myrina*, Bayreuth 1953; S. Costanza, *Orientamenti cristiani nella storiografia di A.*, in « Helikon », 2 (1962), pp. 90-111; A. Cameron, *Herodotus and Thucydides in Agatias*, in « BZ », 57 (1964), pp. 33-52; J. Irmscher, *Über die Weltanschauung des Agathias. Methodische Vorfragen*, in « Studia Patristica », 9 (Berlin 1966), pp. 63-68; A. e Al. Cameron, *The Cycle of Agathias*, in « Journ. Hell. Stud. », 86 (1966), pp. 6-25; A. Cameron, *Agathias and the early Merovingians*, in « Annali Scuola Norm. Sup. Pisa », s. II, 37 (1968), pp. 95-140; Ead., *Agathias on the Sassanians*, in « DOP », 23-24 (1969-70), pp. 67-183 (testo, trad. ingl. e commento di II, 22-27, 28-32 [appendice] e

IV, 23-30); G. Gottlieb, *Die Nachrichten des Agathias aus Myrina über das Christentum der Franken und Alamannen*, in «Jahrb. röm.-germ. Zentralmuseum Mainz», 16 (1969), pp. 149-58. Sugli epigrammi: R. C. Mc Cail, *The erotic and ascetic Poetry of Agathias Scholasticus*, in «Byz», 41 (1971), pp. 205-67; A. Cameron, *Agathias*, Oxford 1970 (eccellente monografia che cerca di definire la personalità di A. nell'età di passaggio tra paganesimo e cristianesimo, tra classicismo e bizantinismo. Ampia bibliografia, pp. 157-61).

MENANDRO PROTETTORE - Edizioni: I. Bekker - B. G. Niebuhr [CSHB], Bonnae 1829, pp. 281-424, 438-44; C. de Boor, *Excerpta de legationibus*, Berolini 1903, pp. 170-221; U. P. Boissevain, *Excerpta de sententiis*, Berolini 1906, pp. 18-26. Trad. tedesca: E. Doblhofer, *Byzantinische Diplomaten und östliche Barbaren. Aus den Excerpta de legationibus des Konstantinos Porphyrogennetos ausgewählte Abschnitte des Priskos und Menander Protector* [Byzantinische Geschichtsschreiber 4], Graz-Wien-Köln 1955.

Studi: N. Iorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine, 3: Ménandre*, in «Byz», 2 (1925), pp. 244-45; V. Valdenberg, *Le idee politiche di Procopio di Gaza e di M. P.*, in «SBNE» (1935), pp. 67-85; V. Grecu, *Menander Protektor und der persische Gesandtschaftsbericht Petros' Patrikios*, in «Acad. Roumaine. Bull. de la section historique», 22 (1941), pp. 78-84; O. Veh, *Beiträge zu Menander Protektor*, Fürth i. Bayern 1955.

NONNOSO - Testo: L. Dindorf, *Historici Graeci Minores* I, Lipsiae 1870, pp. 472-78.

Studi: R. Laqueur, *N.*, RE, XVII (1937), c. 920.

TEOFANE DI BIZANZIO - Testo: L. Dindorf, *Historici Graeci Minores* I, pp. 446-49.

Studi: v. Moravcsik, pp. 539-40.

GIOVANNI D'EPIFANIA - Testo: L. Dindorf, *Historici Graeci Minores* I, pp. 375-82.

Studi: v. Moravcsik, p. 317.

EVAGRIO SCOLASTICO - Edizione: J. Bidez - L. Parmentier, *The Ecclesiastical History of Evagrius with the Scolia*, London 1898 (ristampa: Amsterdam 1964).

Studi: v. Moravcsik, pp. 257-59.

TEOFILATTO SIMOCATTA - Edizioni: C. de Boor, *Theophylacti Simocattae historiae*, Lipsiae 1887, ristampa con correzioni e aggiunte a c. di P. Wirth, Stutgardiae 1972; L. Massa Positano, *T. S. Questioni naturali*, Napoli 1953. Lettere: R. Hercher, *Epistolographi Graeci*, Parisiis 1873, pp. 763-86. Traduzione russa della Storia: *Feofilakt Simocatta, Istorija* per le cure di N. V. Pigulevskaja, S. P. Kondratjev, K. A. Osipova, Mosca 1957; trad. ital. delle *Questioni Naturali*: L. Torraca, Napoli 1963.

Studi: N. H. Baynes, *The Literary Construction of the History of Theophylactus Simocatta*, in «Ξένια. Hommage international à l'Université Nationale de Grèce», Atene 1912, pp. 32-41; N. Iorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine, 4: Théophylacte*, in «Byz», 2 (1925), pp. 245-48; T. Nissen, *Das Proemium zu Theophylakts Historien und die Sophistik*, in «BNJ», 15 (1939), pp. 3-13; Id., *Zum Text der Historien des Theophylaktos Simokattes*, ibid., 17 (1941-43), pp. 23-42; H. W. Haussig, *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*, in «Byz», 23 (1953), pp. 275-462; L. Massa Positano, *La tradizione manoscritta delle «Quaestiones Physicae» di T. S.*, Napoli 1953; O. Veh, *Untersuchungen zu dem byz. Historiker Theophylaktos Simokattes*, Fürth i. Bayern 1957; Z. V. Udal'cova, *K voprosu o mirovozzrenii vizantijskogo istorika VII v. Feofilakta Simokatti* (Sul problema della concezione del mondo dello storico bizantino del VII sec. T. S.), in «Zbornik rad. viz. inst.», 11 (1968), pp. 29-45; L. G. Westerink, *Theophylactus Simocates on Predestination*, in «Studi in onore di V. De Falco» (Napoli 1971), pp. 533-51.

ESICHIO DI MILETO - Edizioni: T. Preger, *Scriptores originum Constantinopolitanarum* I, Lipsiae 1901, pp. 1-18; F. Jacoby, *FGrHist*, Nr. 390 (3-38); J. Flach, *Hesychii Milesii Onomatologi quae supersunt*, Lipsiae 1882.

Studi: H. Schultz, *Hesychios Illustrios*, RE, VIII, 2 (1913), cc. 1322-27.

GIOVANNI MALALA - Edizioni: L. Dindorf, *Joannis Malalae Chronographia* [CSHB], Bonnae 1831; A. Schenk Graf von Stauffenberg, *Die römische Kaisergeschichte bei Malalas*. Griechischer Text der Bücher IX-XII und Untersuchungen, Stuttgart 1931. Trad. inglese del testo slavonico: M. Spinka - G. Downey, *Chronicle of John Malalas*, Books VIII-XVIII, Chicago 1940.

Studi: H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus und die byz. Chronographie* I, Leipzig 1880, pp. 57-74; II (1885), pp. 129-38; Wolf, *Ioannes Malalas*, RE, IX, 2 (1916), cc. 1795-99; W. Weber, *Studien zur Chronik des Malalas*, in «Festgabe für A. Deissmann», Tübingen 1927, pp. 20-66; G. Downey, *References to Inscriptions in the Chronicle of Malalas*, in «Transactions and Proceedings of the Amer. Phil. Ass.», 65 (1935), pp. 55-73; Id., *Malalas on the History of Antioch under Severus and Caracalla*, ibid., 68 (1937), pp. 141-56; Id., *Imperial Building Records in Malalas*, in «BZ», 38 (1938), pp. 1-15, 299-311; Id., *Seleucid Chronology in Malalas*, in «Amer. Journ. of Archeology», 42 (1938), pp. 106-20; Id., *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*, Princeton N. J. 1961; Stein, *Bas-Empire* II, pp. 703-04. Sulla lingua: K. Wolf, *Studien zur Sprache des Malalas*, I: *Formenlehre*, II: *Syntax*, Progr. München 1911-12; K. Weierholt, *Studien zum Sprachgebrauch des Malalas* [Symbolae Osloenses 18], Oslo 1963; Z. V. Udal'cova, *La chronique de Jean Malalas dans la*

Russie de Kiev, in « Byz », 35 (1965), pp. 575-91; E. M. ŠUSTOROVIĆ, *Chronika Ioanna Malaly i antičnaja tradicija v drevnerusskoj literature* (La cronica di G. M. e la tradizione antica nella letteratura paleorussa), in « Trudy Odtela drevnerusskoj literatury », 23 (1968), pp. 62-70; ID., *Drevneslavjanskij perevod Chroniki Joanna Malaly. Istorija izučenija* (La traduzione paleoslava della Cronica di G. M. Storia della ricerca), in « Viz. Vrem. », 30 (1969), pp. 136-52; Z. V. UDAL'COVA, *Mirovozzrenie vizantijskogo chronista Ioanna Malaly* (La concezione storica del cronista G. M.), in « Viz. Vrem. » 32 (1971), pp. 3-23.

GIOVANNI ANTIOCHENO - Edizioni: C. MUELLER, FHG, IV (Paris 1851), pp. 535-622; V, 1 (Paris 1870), pp. 27-38; C. DE BOOR, *Excerpta de insidiis*, Berolini 1905, pp. 58-150; TH. BUETTNER-WOBST, *Excerpta de virtutibus et vitiis*, Berolini 1906, pp. 164-206. Estratti Salmasiani (*Paris.* 1763): J. A. CRAMER, *Anecdota graeca e codd. manuscriptis bibliothecae regiae Parisiensis*, 2, Oxonii 1893, pp. 383-401.

Studi: T. MOMMSEN, *Bruchstücke des Johannes von Antiochia und des Johannes Malalas*, in « Hermes », 6 (1872), pp. 323-83; C. DE BOOR, *Zu Johannes Antiochenus*, in « Hermes », 19 (1884), pp. 123-148; 20 (1885), pp. 321-30; G. SOTIRIADIS, *Zur Kritik des Johannes v. Antiochia*, in « Jahrb. für class. Phil. », Suppl. 16 (1888), pp. 1-125; C. DE BOOR, *Zu Johannes Antiochenus*, in « Hermes », 34 (1899), pp. 298-304; E. PATZIG, *Die Abhängigkeit des J. Antiochenus von J. Malalas*, in « BZ », 10 (1901), pp. 40-52; ID., *Die römischen Quellen des salmasischen J. A.*, in « BZ », 13 (1904), pp. 13-50. Altra bibl. MORAVCSIK, pp. 313-15.

Chronicon Paschale: edizione: L. DINDORF [CSHB], I, II, Bonnae 1832; MIGNE, PG, 92, cc. 69-1023. Studi: H. GELZER, *Sextus Julius Africanus und die byz. Chronographie* II, pp. 138-76; E. SCHWARTZ, *Chr. P.*, RE, III (1899), cc. 2460-77 (= *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig 1957, pp. 291-316); F. C. CONYBEARE, *On the Date of Composition of the Paschal Chronicle*, in « Journ. Theol. Studies », 2 (1900-01), pp. 288-98; ID., *The Relation of the Paschal Chronicle to Malalas*, in « BZ », 11 (1902), pp. 395-405; G. MERCATI, *A Study of the Paschal Chronicle*, in « Journ. Theol. Studies », 7 (1906), pp. 393-412; ID., *I frammenti esemplari del Ch. P.*, in « Rev. Biblique », 4 (1907), pp. 79-84; F. BARIŠIĆ, *Le siège de Constantinople par les Avares et les Slaves en 626*, in « Byz », 24 (1954), pp. 371-95; K. ERICSON, *Revising a Date in the Ch. R.*, in « Jahrb. Oesterr. Byz. Ges. », 17 (1968), pp. 17-28; N. OIKONOMIDES, *Correspondence between Heraclius and Kavādh-Široe in the Pascal Chronicle (628)*, in « Byz », 41 (1971), pp. 269-81.

CAPITOLO SEDICESIMO

PAOLO SILENZIARIO - del V dell'*Anthologia Palatina* ed. P. WALTZ [Coll. Univ. France], Paris 1928; H. BECKBY, *Anthologia Graeca* I, München 1957², pp. 254-438. Testo della *Descrizione* in P. FRIEDLAENDER, *Johannes v. Gaza und Paulus Silentiarius*, Leipzig 1912, pp. 227-65. Gli epigrammi sono ora raccolti in P. S. *Epigrammi* a c. di G. VIANSINO, Torino 1963 (con trad. italiana). Piuttosto invecchiato il libro d'insieme di A. VENIERO, *P. S.*, Catania 1916 (con trad. italiana di tutte le opere). Da ultimo: J. IRMSCHER, *Die Weltanschauung des Paulos Silentiarios*, in « Antičnoe obščestvo », 1967, pp. 384-95.

GIORGIO DI PISIDIA - Edizioni: A. PERTUSI, *G. di P. Poemi I: Panegirici Epici* [Studia Patristica et Byzantina 7], Ettal 1960 (con introduzione, trad. italiana, ampio commentario filologico-storico e una bibliografia completa). Gli altri testi in MIGNE, PG, 92, cc. 1197-753. Il carme esametrico *Sulla vita umana*: L. STERNBACH, *De Georgio Pisida Nonni sectatore*, in « Analecta graeco-latina », Cracoviae 1893, pp. 38-84 (già edito da E. MILLER tra i carmi di MANUELE FILE: *Manuelis Philae carmina* II, Parisiis 1857, pp. 384-88). Epigrammi e poemetti minori: L. STERNBACH, *Georgii Pisidae carmina inedita*, in « Wiener Studien », 13 (1891), pp. 1-62; 14 (1892), pp. 51-68.

Studi: N. H. BAYNES, *Some notes on the Historical Poems of George of Pisidia*, in « Classical Quarterly », 6 (1912), pp. 82-90; ID., *The first Campaign of Heraclius against Persia*, in « Engl. Hist. Rev. », 19 (1904), pp. 694-702; 27 (1912), pp. 287-88; T. NISSEN, *Historisches Epos und Panegyricus in der Spätantike*, in « Hermes », 75 (1940), pp. 298-325; A. COLONNA, *Michaelis Pselli de Euripide et Georgio Pisida iudicium*, in « SBNE », 7 [Atti VIII Congr. Intern. Studi Bizantini] 1953, pp. 16-21; M. GIGANTE, *Su alcuni versi di G. P.: Hexaem. 380-387*, in « Boll. Badia Gr. Grottaferrata », n. s. 7 (1953), pp. 44-46; A. PERTUSI, *I poemi di G. di P. fonti per la storia del secolo VII*, in « Akten XI. Intern. Byz.-Kongr. 1958 », München 1960, pp. 450-51; M. GIGANTE, *Sulla concezione bizantina dell'imperatore nel VII secolo*, in « Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz », Napoli 1964, pp. 546-51; G. BIANCHI, *Note sulla cultura a Bisanzio all'inizio del VII secolo in rapporto all'« Esamerone » di G. di P.*, in « SBNE », N. S. 2-3 (1965-66), pp. 137-43.

PARTE TERZA

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

Oltre alle storie generali di BURY, *Later Rom. Empire*, II¹; KULAKOVSKIJ III, fino al 717; USPENSKIJ II, 1; la « Cambridge Medieval History », II, IV e quelle di VASILIEV I, DIEHL-MARÇAIS, AMANTOS I, OSTROGORSKY, BRÉHIER I, FLICHE-MARTIN IV, si vedano anche: L. MUSSET, *Les Invasions: Le seconde assaut contre l'Europe chrétienne* [Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes 12 bis], Paris 1971² e le opere particolari su questo periodo: N. A. STRATOS, Τὸ Βυζάντιον στὸ Ζ' αἰῶνα, I-V, Atene 1965-74 (ed. inglese: *Byzantium in the seventh Century*, I-III, Amsterdam 1968-71), in corso di pubblicazione; T. KAESTNER, *De imperio Constantini III (641-688)*, Leipzig 1907; C. DIEHL, *L'empereur au nez coupé* (Giustiniano II), in *Choses et Gens de Byzance*, Paris 1926, pp. 173-211; C. HEAD, *Towards a Reinterpretation of the second Reign of Justinian II: 705-711*, in

« Byz », 40 (1970), pp. 14-32; Id., *Justinian II of Byzantium*, Madison 1971 (l'A. dà una nuova interpretazione, favorevole, della politica di questo imperatore, che i cronisti Niceforo e Teofane fanno apparire un sanguinario tiranno); K. Schenk, *Kaiser Leon III*, Halle 1880; Id., *Kaiser Leons III Walten im Innern*, in « BZ », 5 (1896), pp. 257-301; A. Lombard, *Constantin V, empereur des Romains (740-775)*, Paris 1902; L. Bréhier, *La transformation de l'empire byzantin sous les Héraclides*, in « Journ. des Savants », N. S. 15 (1917), pp. 401-15, 445-453, 498-506; G. Ostrogorsky, *Leo III und Konstantin V*, in « Menschen, die Geschichte machten », I, Wien 1931; Id., *The Byzantine Empire in the World of the Seventh Century*, in « DOP », 13 (1959), pp. 1-21; P. Charanis, *Some Remarks on the Changes in Byzantium in the seventh Century*, « Zbornik Radova Vizantol. Inst. », 8 (1963), pp. 71-76; C. B. Thomas, *The seventh Century Revolution: East and West*, in « Classica et Medievalia », 28 (1969), pp. 330-43 (sul diverso sviluppo del feudalesimo in Oriente e in Occidente).

Sulla storia sociale e culturale dal VII alla prima metà del IX secolo: E. E. Lipšic, *Očerki istorii vizantijskogo obščestva i kultury, VIII - pervaia polovina IX veka*, Mosca-Leningrado 1961. Sui rapporti con l'Occidente: P. Lemerle, *Les répercussions de la crise de l'empire d'Orient au VIIe siècle sur les pays d'Occident* [Settimane di studio del Centro italiano di Studi sull'Alto Medio Evo. V. « Caratteri del VII sec. in Occidente »], Spoleto 1958, pp. 713 sgg. Su vari problemi della cultura ravennate del VII secolo: S. Mazzarino, *Da Lollianus et Arbetio al mosaico storico di S. Apollinare in Classe*, in « Helikon », V (1965), pp. 45-62.

Sull'invasione araba e sui rapporti tra Bizanzio e l'Islam: M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia* I, Firenze 1854 (Catania 1933²); G. C. Caetani, *Annali dell'Islam*, I-X, Milano 1905-26 (importante per le relazioni tra Bizanzio e gli Arabi al tempo dei primi Califfi); C. Huart, *Historie des Arabes* I, Paris 1912; M. Canard, *Les expéditions des Arabes contre Constantinople*, in « Journ. Asiatique », 108 (1926), pp. 61-121; A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, I: *La dynastie d'Amorium (820-867)*, ed. franc. a c. di H. Grégoire e M. Canard; II, 1: *La dynastie macédonienne* (867-959) a c. di M. Canard; II, 2: *La dynastie macédonienne* (appendice di Fonti arabe tradotte da M. Canard) [Corpus Bruxellense Historiae Byzantinae 2, 1-3], Bruxelles, I, 1935; II, 1, 1968; II, 2, 1950; H. Manandean, *Les invasions arabes en Arménie*, in « Byz », 18 (1948), pp. 163-95; G. Vismara, *Bizanzio e l'Islam. Per la storia dei trattati tra la cristianità orientale e le potenze musulmane*, Milano 1950; ultim.: F. Gabrieli, *Arabi e Bizantini nel Mediterraneo Centrale*, in « Bullett. Ist. Stor. Ital. Medio Evo e Archivio Muratoriano », 76 (1964), pp. 31-46; J. J. Saunders, *A History of Medieval Islam*, London 1965; E. Eickhoff, *Seekrieg und Seepolitik zwischen Islam und Abendland. Das Mittelmeer unter byzantinischer und arabischer Hegemonie*, Berlin 1966; P. E. Huebinger (a c. di), *Bedeutung und Rolle des Islam beim Uebergang vom Altertum zum Mittelalter* [Wege der Forschung 202], Darmstadt 1968; A. T. Khouzy, *Der theologische Streit der Byzantine mit dem Islam*, Paderborn 1969; R. Mantran, *L'expansion musulmane* (VIIe-XIe siècles) [Nouvelle Clio. L'Histoire et ses problèmes 20], Paris 1969; N. Cilento, *Le incursioni saraceniche in Calabria*, in « Atti IV Congresso Stor. Calabrese » (Napoli 1969), pp. 209-32; W. E. Kaegi jr., *Initial*

Byzantine Reaction to the Arab Conquest, in « Church History », 38 (1969), pp. 132-49; C. Cahen, *L'islamismo. I. Dalle origini all'inizio dell'impero ottomano* [Storia Universale Feltrinelli 14], Milano 1969; P. M. Holt - A. K. S. Lambton - B. Lewis (edd.), *The Cambridge History of Islam*, I: *The Central Islamic Lands*, Cambridge 1970 (con ampie trattazioni dei rapporti tra Arabi e Bizantini); A. R. Lewis (ed.), *The Islamic World and the West, 622-1492 A. D.*, Chichester 1971; M. A. Shaban, *Islamic History, A. D. 600-750 (A. H. 132): a new Interpretation*, Cambridge 1971; M. Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur (VIIIe-IXe siècle)* [Nouvelle Bibliothèque Scientifique], Paris 1971; D. R. Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquest. A. D. 634-656*, London 1971; S. Vryonis jr., *Bizantium: its internal History and Relations with the Muslim World*, London 1971 (ristampa di articoli precedentemente pubblicati); B. Brentjes, *Die Araber. Geschichte und Kultur von den Anfängen bis zur türkischen Vorherrschaft*, Wien-München 1971; M. Canard, *Byzance et les Musulmans du Proche Orient*, with a preface by C. Cahen, London 1973 (ristampa di saggi pubblicati tra il 1926 e il 1971); D. J. Constantelos, *The Moslem Conquests of the Near East as revealed in the Greek Sources of the seventh and the eighth Centuries*, in « Byz », 42 (1972), pp. 325-57; P. J. Alexander, *Les débuts des conquêtes arabes en Sicile et la tradition apocalyptique byzantino-slave*, in « Bollett. Centro Studi filologici e linguistici siciliani », 12 (1973), pp. 5-35.

Su Slavi e Bulgari: E. E. Lipšic, *Byzanz und die Slaven, Beiträge zur byzantinischen Geschichte des 6.-9. Jahrh.*, Weimar 1951; F. Dvornik, *The Slavs. Their Early History and Civilization*, Boston 1956; Id., *The Slavs in European History and Civilization*, New Brunswick N. J., 1962; D. Angeloff, *Die Rolle der Slawen in der Frühgeschichte des byzantinischen Reiches*, in « Palaeologia », 7 (1959), pp. 318-24; P. Charanis, *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the seventh Century*, in « DOP », 13 (1959), pp. 23-44 (oltre ai cambiamenti etnici avvenuti nel territorio dell'impero, particolarmente nell'Epiro e nel Peloponneso orientale, tratta dei mutamenti etnici dell'Italia meridionale in seguito alla conquista araba della Siria e dell'Africa); V. Zlatarski, *Istorija na Bŭlgarskata Duržava prez srednite vekove*, I, 1, Sofia 1918, nuova ediz. a c. di P. C. Petrov, Sofia 1970; S. Runciman, *A History of the first Bulgarian Empire*, London 1930; P. Mutafčief, *Istorija na bŭlgarskija narod* I, Sofia 1943²; P. Lemerle, *Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l'époque romaine jusq'au VIIIe siècle*, in « Revue historique », 211 (1954), pp. 265-308; M. de Ferdinandy, « Historia Mundi », V, Bern 1956, pp. 198-223; J. Dujčev, *Bisanzio e il mondo slavo* [XI Settimana di Studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 18-23 aprile 1963, « Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto medio evo », Spoleto 1964, pp. 135-58], (= *Medioevo bizantino slavo*, I [Storia e Letteratura 102], Roma 1965, pp. 3-22); V. Beševliev, *Die Feldzüge des Kaisers Konstantin V. gegen die Bulgaren*, « Études Balkaniques », 7, 3 (1971), pp. 5-17; Id., *Die Berichte des Theophanes und Nikephoros über Thronwirren in Bulgarien 763-765*, in « Jahrb. Oesterr. Byz. », 20 (1971), pp. 67-82; M. Ćorović - Ljubinković, *Odnosi Slovena centralnih oblasti Balkana i Vizantije od VII do X veca* (Les relations entre les Slaves des régions centrales des Balkans et la Byzance du VIIe au Xe siècles) (serbocr. e franc.), in « Materijali IX. Simpoz. Srednjev. Seck. ADJ., Prilep 1970 » (Beograd 1972), pp. 81-100.

Sull'organizzazione dei « temi »: C. Diehl, *L'origine du régime des thèmes dans l'empire byzantin*, in « Études d'histoire du Moyen-Age dédiées à Gabriel Monod », Paris 1896 (= *Études byzantines*, Paris 1905, pp. 276-92); H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung*, in « Abhandl. d. Königl. Sächs. Gesell. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. », 18, 5, Leipzig 1899; E. Stein, *Zur Entstehung der Themenverfassung*, in *Studien zur Geschichte des byzantinischen Reiches, vornehmlich unter den Kaisern Justinus II. und Tiberius Constantinus*, Stuttgart 1919, pp. 117-40; Id., *Ein Kapitel vom persischen und vom byzantinischen Staat*, in « BNJ », 1 (1920), pp. 50-89; ampia discussione di tutta la bibliografia e la problematica in A. Pertusi, *La formation des thèmes byzantins*, in « Berichte zum XI. Intern. Byzantinisten-Kongress », 1, München 1958, e in J. Karayannopulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*, München 1959; ultim. G. Ostrogorsky, *L'exarchat de Ravenne et l'origine des thèmes byzantins*, in « Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina », 1960, fasc. 1, pp. 92-110; H. Ahrweiler, *Byzance et la mer. La marine de guerre, la politique et les institutions maritimes de Byzance aux VII^e^ - XV^e^ siècles*, Paris 1966, *passim*; W. E. Kaegi jr., *Some reconsiderations on the Themes (seventh-ninth centuries)*, in « Jahrb. Oesterr. Byz. Ges. », 16 (1967), pp. 39-53.

Sulla controversia iconoclastica fondamentale resta ancora: K. Schwarzlose, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, Gotha 1890. Basilari gli studi di G. Ostrogorsky, *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau 1929 (raccoglie e commenta anche i testi iconoclastici); *Les débuts de la Querelle des Images*, in « Mélanges Ch. Diehl », I, Paris 1930, pp. 235-55; *Ueber die vermeintliche Reformtätigkeit der Isaurier*, in « BZ », 30 (1929-30), pp. 394-400. Inoltre: E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London 1930; A. Grabar, *L'Iconoclasme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1957; M. V. Anastos, *Church and State during the first Iconoclastic Controversy 726-787*, in « Ricerche di Storia Religiosa: Studi in onore di G. La Piana » (= « Rivista di Studi Storico-religiosi », 1, 1957), pp. 279-80; L. Ouspensky, *Essai sur la théologie des icones dans l'église orthodoxe*, Paris 1960; V. Laurent, Εἰκονομαχία, in « Θρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία », V (Atene 1964), cc. 395-405; M. G. S. Hodgos, *Islam and Image*, in « History of Religions », 3 (1964), pp. 220-60 (influssi sulle dottrine iconologiche bizantine); J. Gouillard, *Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean Le Grammaire*, in « REB », 24 (1966), pp. 171-81; W. E. Kaegi jr., *The byzantine armies and Iconoclasm*, in « Bsl », 27 (1966), pp. 48-70; H.-J. Geischer, *Der byzantinische Bilderstreit* [Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 9], Gütersloh 1968, e H. Hennephof, *Textus byzantini ad iconomachiam pertinentes* [Byzantina Neerlandica, A, 1], Leiden 1969 (utili raccolte di fonti cronicistiche, agiografiche, epistolari e di atti conciliari); P. Brown, *A Dark-Age Crisis: Aspects of the iconoclastic Controversy*, in « Engl. Hist. Rev. », 88 (1973), pp. 1-34.

Sulle ripercussioni della crisi iconoclastica in Occidente: C. Diehl, *Études sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne (568-751)*, Paris 1888; L. M. Hartmann, *Untersuchungen zur Geschichte der byzantinischen Verwaltung in Italien (540-750)*, Leipzig 1889; Id., *Geschichte Italiens im Mittelalter* II, 2, Gotha 1903; V. Grumel, *L'annexion de l'Illyricum oriental, de la Sicile et de la Calabre au patriarcat de Constantinople*, in « Recherches de science relig. », 40 (1952), pp. 191 sgg.; M. V. Anastos, *The Transfer of Illyricum, Calabria and Sicily to the Jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople in 732-33*, in « Silloge bizantina in onore di S. G. Mercati », Roma 1957, pp. 14-31; J. Gouillard, *Aux origines de l'iconoclasme: Le témoignage de Grégoire III*, in « Travaux et Mémoires », 3 (1968), pp. 243-307; M. V. Anastos, *Leo III's edict against the images, in the year 726-727 and italo-byzantine relations between 726 and 730*, in « Byzantinische Forschungen », 3 (1968, ma pubbl. 1971) (=Polychordia, Festschrift F. Dölger, III), pp. 5-41; A. Guillou, *Régionalisme et indépendance dans l'Empire byzantin au VII^e^ siècle. L'exemple de l'Exarchat et de la Pentapole d'Italie* [Istituto Storico Italiano per il Medio Evo. Studi Storici 75-76], Roma 1969; Id., *Studies on Byzantine Italy*, London 1970 (raccolta di saggi già pubblicati); K. G. Mpones, Αἱ ἑλληνικαὶ ἐκκλησιαστικαὶ κοινότητες τῆς μεσημβρινῆς Ἰταλίας καὶ τῆς Σικελίας κατὰ τὴν δευτέραν περίοδον τῆς εἰκονομαχίας (787-843), ἐπὶ τῇ βάσει τῶν βυζαντινῶν πηγῶν, in « Θεολογία », 44 (1973), pp. 7-33.

In particolare, per i rapporti tra Bizanzio, il Papato e i Franchi: i lavori di A. Gasquet, *L'empire byzantin et la monarchie franque*, Paris 1888; W. Norden, *Das Papsttum und Byzanz*, Berlin 1903, 4-6; W. Ohnsorge, *Das Zweikaiserproblem im frühen Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reichs für die Entwicklung der Staatsidee in Europa*, Hildesheim 1947; Id., *Abendland und Byzanz*, Darmstadt 1958, spec. pp. 1 sgg., 64 sgg.; Id., *Der Patricius-titel Karls des Grossen*, in « BZ », 53 (1960), pp. 300-21; Id., *Das Kaisertum der Eirene und Kaiserkröne Karls des Grossen*, in « Saeculum », 14 (1963), pp. 221-47; inoltre: F. Doelger, *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, cit., spec. pp. 282 sgg.; F. Giunta, *La Sicilia nel quadro dei rapporti franco-bizantini al tempo di Carlo Magno*, in *Medioevo Mediterraneo*, Palermo 1954, pp. 7-52; G. Musca, *Le trattative matrimoniali tra Carlo Magno ed Irene di Bisanzio*, in « Annali Fac. Lett. e Fil. Univ. di Bari », 7 (1961), pp. 83-127; F. Masai, *La politique des Isauriens et la naissance de l'Europe*, in « Byz », 33 (1963) (Hommage à B. Lavagnini), pp. 191-221; P. Classen, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz. Die Begründung des Karolingischen Kaisertums*, Düsseldorf 1968. Da ultimo: la nuova ed. della classica opera di H. Pirenne, *Mahomet et Charlemagne*, Paris 1970; G. Wolf (a cura di), *Zum Kaisertum Karls des Grossen. Beiträge und Aufsätze* [Wege der Forschung 38], Darmstadt 1972, spec. gli studi di P. Classen (1952), J. Deér (1957, 1965), H. Beumann (1958); R. G. Heath, *The western Schism of the Franks and the « Filioque »*, in « Journ. of eccles. History », 23 (1972), pp. 97-113; H. W. Haussig, *L'arcivescovo di Ravenna, il Papa ed il re dei Franchi*, in « Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina 1972 » (Faenza 1972), pp. 187-218.

Sul monachesimo bizantino in Italia meridionale: B. Cappelli, *Il monachesimo Basiliano ai confini Calabro-Lucani. Studi e ricerche*, Napoli 1963, spec. cap. 1; A. Guillou, *Grecs d'Italie du Sud et de Sicile au Moyen Age: Les moines*, in « Mél. d'Archéologie et d'Hist. », 75 (1963), pp. 97-100, spec. p. 82: nega una migrazione di massa di monaci in Calabria e in Sicilia; S. Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli 1963.

Sulle riforme legislative: J. e P. Zepos, *Jus graecoromanum*, II, Atene 1931, pp. 11-62 (testo dell'*Ecloga*); B. Sinogowitz, *Studien zum Strafrecht der Ekloge*, Atene 1956; E. Volterra, *Ecloga*, in «Nuovissimo Digesto Italiano», 6 (1960), pp. 362-63; V. Grumel, *La date de l'Éclogue des Isauriens: l'année et le jour*, in «REB», 21 (1963), pp. 272-74 (stabilisce la data di promulgazione al 31 marzo 726); B. Sinogowitz, *Brandstiftung und Brandverursachung im Recht der Ekloge Leons III*, in «Ξένιον. Festschrift f. P. J. Zepos», I (Atene 1973), pp. 573-88; W. Ashburner, *The Farmer's Law*, in «Journ. of Hell. Studies», 30 (1910), pp. 85-108; 32 (1912), pp. 68-95 (testo con apparato critico, commento e traduzione inglese del «nomos georgikos»; il testo è riprodotto in Zepos, *Jus*, II, 65-71); C. Ferrini, *Opere*, I, Milano 1929, pp. 377-95; J. Karayannopulos, *Entstehung und Bedeutung des Nomos Georgikos*, in «BZ», 51 (1958), pp. 357 sgg. (nega ogni importanza e ogni novità del «nomos»); P. Lemerle, *Esquisse pour une histoire agraire de Byzance: les sources et les problèmes*, in «Rev. hist.», 219 (1958), pp. 32-74, 254-84; 220 (1958), pp. 43-94; G. Ostrogorsky, *La Commune rurale byzantine: Loi agraire, Traité fiscal, cadastre de Thèbes*, in «Byz», 32 (1962), pp. 139-66; W. Ashburner, *The Rhodian Sea Law*, Oxford 1909. Su tutta la problematica che pone questa legislazione si veda particolarmente: P. J. Zepos, *Die byzantinische Jurisprudenz zwischen Justinian und den Basiliken*, «Berichte zum XI. Intern. Byzantinisten-Kongress», V, 1, München 1958. Da ultimo si vedano: H. Kupiszewski, *Le droit hellénistique dans le Νόμος Γεωργικός*, in «Journal of Juristic Papyrology», 16-17 (1971), pp. 85-98; N. J. Pantazopoulos, *Peculiar institutions of byzantine Law in the Georgikos Nomos*, in «Rev. ét. sud-est europ.», 9 (1971), pp. 541-47; A. E. Laiou, *A Note on the Farmer's Law, Chap. 67*, in «Byz», 41 (1971), pp. 197-204. Sulle leggi militari: V. V. Kučma, Νόμος Στρατιωτικός. *K voprosu o svjazi trech pamjatnikov vizantijskogo voennogo prava* (N.Σ. La questione dei rapporti dei tre testimoni del diritto militare bizantino), in «Viz. Vrem.», 32 (1971), pp. 276-84.

Sulla cultura del periodo iconoclastico si vedano i lavori già citati dell'Ostrogorsky. Sui primordi della «rinascenza» nel secondo periodo iconoclastico: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IXe siècle*, Paris 1926, pp. 106 sgg.; e ultimamente: J. Irigoin, *Survie et renouveau de la littérature antique à Constantinople (IXe siècle)*, in «Cahiers de la Civilisation Médiévale», 5 (1962), pp. 287-302; B. Hemmerdinger, *Une mission scientifique arabe à l'origine de la renaissance iconoclaste*, in «BZ», 55 (1962), pp. 66-67; Id., *La culture grecque classique du VIIe au IXe siècle*, in «Byz», 34 (1964), pp. 126-133 (Leone V, in seguito a una richiesta del califfo Al-Ma'mūn, fa riunire nella capitale tutti i mss. che si trovano nel territorio dell'impero); e ora: S. Impellizzeri, *L'umanesimo bizantino del IX secolo e la genesi della «Biblioteca» di Fozio*, in «Appendice», *supra*; P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, cit.

Per quel che riguarda il rinnovamento nell'arte, oltre al classico C. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, I, Paris 1952², pp. 361 sgg., si veda ora: E. Kitzinger, *Byzantine Art in the Period between Justinian and Iconoclasm*, «Berichte zum XI. Intern. Byzantinisten-Kongress», München 1958, IV, 1; S. Runciman, *Byzantium and the Western World*, in «Byzantine Art: an European Art» (catalogo dell'esposizione di Atene), Atene 1964, pp. 64-86; V. Lazarev, *Storia della pittura bizantina*.

Ed. italiana rielaborata e ampliata dall'A. [Biblioteca di storia dell'arte 7], Torino 1967, capp. V e VI, pp. 104 sgg.

CAPITOLO DICIOTTESIMO

GERMANO PATRIARCA - Edizioni: Migne, PG, 98, cc. 39-454; V. Grumel, *Homélie de St. Germain sur la délivrance de Constantinople*, in «REB», 16 (1958), pp. 191-205 (testo e trad. franc. di un'omelia per la liberazione di Costantinopoli del 718). Inni: Christ-Paranikas, *Anth. Gr. Carm. Christ.* (1871), pp. 89-90; Pitra, *Anal. sacra spicilegio solesmensi parata*, I (1876), XVI.

Studi: F. Cayré, *Germain P.*, in DTC, 6 (1913), cc. 1300-09; V. Grumel, *L'iconologie de saint Germain de Constantinople*, in «EO», 21 (1922), pp. 165-76; J. List, *Studien zur Homiletik Germanos' I von Konstantinopel und seiner Zeit*, Atene 1939; T. Xydes, Ὁ ὑμνογράφος Γερμανὸς ὁ ὁμολογητής, Atene 1955; W. Lackner, *Ein hagiographisches Zeugnis für den Antapodotikos der Patriarchen Germanos I. von Konstantinopel*, in «Byz», 38 (1968), pp. 42-104.

GIOVANNI DAMASCENO - Edizioni: dell'edizione dell'Istituto Bizantino di Scheyern, preparata e iniziata da F. Dölger e J. M. Hoeck (v. Doelger, *Die Johannes Damaskenos-Ausgabe des byz. Inst. Scheyern*, in «Byz», 20 [1950], pp. 303-14; B. Kotter, *Stand der Scheyrer Damaskenos-Ausgabe*, in «Akten XI. Intern. Byz.-Kongr. 1958», München 1960, pp. 267-68; Id., *L'edizione delle opere di san G. D.*, in «Riv. di Stor. e lett. religiosa», 8 [1972], pp. 435-37 [sullo stato attuale dei lavori]), sono già pubblicati due volumi: *Die Schriften des Johannes von Damaskos, herausg. vom Byz. Inst. der Abtei Scheyern*. I: *Institutio Elementaris - Capita Philosophica (Dialectica)*. Als Anhang die philosoph. Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I. 6. Besorgt von B. Kotter [Patristische Texte und Studien 7], Berlin 1969; II: Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. *Expositio fidei*. Besorgt von B. Kotter [Patristische Texte und Studien 12], Berlin 1973. Ancora utile è l'edizione di M. Lequien I-II, Paris 1712, con ampi prolegomeni e dissertazioni di carattere letterario e storico-dogmatico, riprodotta in Migne, PG, 94-96, con aggiunte di testi pubblicati da Gallandi e A. Mai. Altri scritti sono stati pubblicati da F. Diekamp, «Theolog. Quartalschrift», 83 (1901), pp. 560-95 (trattato contro i Nestoriani) e da K. J. Dyobuniotis, «Ἐκκλ. Φάρος», 13 (1914), pp. 53-69, 119-49. Delle *Homélies sur la Nativité et la Dormition* ed. e trad. franc. di P. Voulet [Sources Chrétiennes 80], Paris 1961. L. Sadnik, *Des Hl. Johannes von Damaskos* Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, Wiesbaden 1967. Omelie mariane: A. Gievtic, Ἁγίου Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ, Ἡ Θεοτόκος. Τέσσερες θεομητορικὲς ὁμιλίες [«Ἐπὶ τὰς πηγάς», Ἐκλεκτὰ πατερ. κείμενα 2], Atene 1970 (trad. greca di E. Mainas, I; N. D. Triantaphyllopulos, II; Chiotelli, III; D. L. Stathopulos, IV). Trad. paleoslava della *Dialectica*: E. Weiher, *Die Dialektik des J. v. D. in Kirchenslavischer Uebersetzung* [Monumenta linguae slavicae dialecti veteris. Fontes et dissertationes 8], Wiesbaden 1969. *Del Romanzo di Barlaam e Joasaf*, ed. con trad. inglese di H. Mat-

TINGLY - G. R. WOODWARD [Loeb Class. Libr.], London 1953; nuova ed. 1967, con introduz. di D. M. LANG. Poesia liturgica: MIGNE, PG, 96, cc. 818-56 (canoni); CHRIST-PARANIKAS, *Anth. Gr. Carm. Christ.*, pp. 117-21, 205-36; HOEG-TYLLIARD-WELLESZ, *The Hymns of the Octoëchus*, I-II [Monumenta Musicae Byzantinae], Copenhagen 1940-49.

Studi: studi d'insieme: V. ERMONI, *Saint Jean Damascène*, Paris 1904; M. JUGIE, *Jean Damascène*, DTC, 8, cc. 693-751; ID., *La Vie de Saint Jean Damascène*, in «EO», 23 (1924), pp. 137-61; D. FECIORU, *Viaţa sf. Joan Damaschin*, Bucarest 1935 (in romeno con riassunto in neogreco); J. NASRALLAH, *Saint Jean de Damas. Son époque, sa vie, son oeuvre*, Harissa 1950; B. STUDER, *Jean Damascène ou de Damas (saint) († c. 750)*, in «Dict. de Spiritualité», 8 (1972), cc. 452-66. Sulla complessa problematica che pone l'opera del D.: J. M. HOECK, *Stand und Aufgaben der Damaskenos-Forschung*, in «Or. Chr. Per.», 17 (1951), pp. 5-60. Sulla dottrina: J. BILTZ, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes v. Damaskus*, Paderborn 1909; V. A. MITCHELL, *The Mariology of St. John Damascene*, Kirkwood 1930; C. CHEVALIER, *La mariologie de Saint Jean Damascène*, Roma 1936, su cui cfr. GRUMEL, «EO», 36 (1937), pp. 318-46; H. MENGES, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster 1938; S. DER NERSESSIAN, *Une apologie des images du VIIe siècle*, in «Byz», 17 (1944-45), pp. 58-87; J. MEANY, *The Image of God in Man according to the Doctrine of Saint John Damascene*, Manila 1954; B. STUDER, *Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus*, Ettal 1956; K. ROZEMOND, *La christologie de Saint Jean Damascène*, Ettal 1959; G. RICHTER, *Die Dialektik des Johannes v. Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung*, Ettal 1964; A. TSIRPANLIS, *The Anthropology of st. John of Damascus*, in «Θεολογία», 38 (1967), pp. 533-548; N. MATSUKAS, Φιλοσοφία καὶ δογματικὴ διδασκαλία τοῦ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ in «Ἐπ. Ἐπετ. Θεολ. Σχολ. Πανεπ. Ἀθηνῶν», 14 (1969), pp. 251-324; B. SCHULTZE, *Das Beten Jesu nach Johannes von Damaskus*, in «Wegzeichen, Festgabe H. Biedermann», Würzburg 1971, pp. 101-30; D. J. SAHAS, *John of Damascus on Islam. The «Heresy of the Ishmaelites»*, Leiden 1972; A. THEODOROU, Ὄψεις τινὲς τῆς περὶ κακοῦ θέσεως τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἱερῶν εἰκόνων διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, in «Θεολογία», 43 (1972), pp. 56-90, 530-49; 44 (1973), pp. 119-35. Sulla tradizione ms. della *Fonte della Conoscenza*, in preparazione nell'ed. di Scheyern: B. KOTTER, *Die Ueberlieferung der Pege Gnoseos des hl. J. v. D.*, Ettal 1959. Sulla fortuna del D. v. soprattutto: G. HOFFMANN, *Johannes Damaskenos: Rom und Bizanz (1054-1500)*, in «Or. Chr. Per.», 16 (1951), pp. 177-90; E. M. BUYTAERT, *Damascenus Latinus*, in «Franciscan Studies», 13 (1953), pp. 37-70. Sull'attribuzione al D. del *Romanzo di Barlaam e Joasaf* v. ora: F. DOELGER, *Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des Hl. Johannes v. Damaskos*, Ettal 1953; *contra* tra gli altri: F. HALKIN, «An. Boll.», 71 (1953), pp. 475-80; D. M. LANG, «Bull. School Orient. and African Stud. of the Univ. of London», 17 (1955), pp. 306-25; B. HEMMERDINGER, *St. Jean Damascène, Barlaam et Joasaph: l'intermédiaire arabe*, in «BZ», 64 (1971), pp. 35-36. Sulla poesia liturgica: C. EMEREAU, *Hymnographi graeci*, in «EO», 22 (1923), pp. 434-39; 23 (1924), pp. 196-97; S. EUSTRATIADES, in «N. Σιών», 26-28 (1931-33): vari articoli; T. XYDES, Οἱ ἰαμβικοὶ κανόνες

τοῦ Δαμασκηνοῦ, Atene 1948. A. LAILY, *L'influence liturgique et musicale de J. de D.*, Harissa 1950. Altra bibl. in BECK, *TL*, pp. 478-86.

NICEFORO PATRIARCA - Edizioni: opere teologiche: MIGNE, PG, 100, cc. 201-850; Χρ. Σύντομον, ed. C. DE BOOR, *Nicephori... opuscula historica*, Lipsiae 1880, pp. 79-135; *Breviario*, ed. C. DE BOOR, o. c., 1-77; L. OROSZ, *The London manuscript of Nicephoros' «Breviarium»*, Budapest 1949 (fino al 713).

Studi: R. P. BLAKE, *Note sur l'activité littéraire de Nicephore Ier, patriarche de Constantinople*, in «Byz», 14 (1939), pp. 1-15; A. J. VISSER, *Nikephoros und der Bilderstreit*, Haag 1952; P. J. ALEXANDER, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople*, Oxford 1958 (raccoglie una messe ricchissima di testimonianze su N. e i suoi tempi, offrendo un quadro molto chiaro della vita politica e culturale degli anni 780-830). Altra bibl. in MORAVCSIK, pp. 456-59, e BECK, *TL*, pp. 490-91. Studi recenti. P. O' CONNELL, *The Ecclesiology of St Nicephorus I (758-828), Patriarch of Constantinople. Pentarchy and Primacy* [Orient. Christ. Analecta 194], Roma 1972; ID., *The «Patristic Argument» in the Writings of Patriarch St. Nicephorus I of Constantinople*, in «Studia Patristica 9» (Papers presented to the Fifth International Conference on Patristic Studies) (1972), pp. 210-14; B. N. GIANNOPULOS, *Ἡ περὶ ἀγγέλων πατρ. διδασκαλία τοῦ καὶ ὁμολογητοῦ Νικηφόρου Α' († 829)*, in «Θεολογία», 44 (1973), pp. 313-38.

TEODORO STUDITA - Edizioni: epistolario: MIGNE, PG, 99, cc. 904-1669; 102, cc. 923-26; J. COZZA-LUZI, *Nova patrum bibliotheca*, VIII, 1, Roma 1871, pp. 1-244; R. DEVREESSE, «An. Boll.», 68 (1950), pp. 44-57 (integrazioni della lettera 221, PG). Antirretici: MIGNE, PG, 99, cc. 327-436. Piccola Catechesi: E. AUVRAY, Paris 1891 con prolegomeni di A. TOUGARD. Grande Catechesi: J. COZZA-LUZI, *Nova patrum bibliotheca*, IX, 2, Roma 1888, pp. 1-217; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Pietroburgo 1904. Libro Panegirico: MIGNE, PG, 99, cc. 687-902; T. NISSEN, «BNJ», 1 (1920), pp. 241-61. Poesia liturgica: MIGNE, PG, 99, cc. 1757-80; W. CHRIST - M. PARANIKAS, *Anth. Gr. Carm. Chr.* (1971), pp. 81, 101-02; J. PITRA, *An. sacra spicilegio Solesmensi parata*, I, Paris 1876, pp. 336-80. Epigrammi: MIGNE, PG, 99, cc. 1780-812; A. GARZYA, «EEBΣ», 28 (1958), pp. 11-64. E ora l'eccellente edizione di: P. SPECK, *T. S. Jamben auf verschiedene Gegenstände* [Supplementa Byzantina 1], Berlin 1968.

Studi: I. HAUSHERR, *Saint Théodore Studite, l'homme et l'ascète*, Roma 1926; MAX HERZOG ZU SACHSEN, *Der heilige Theodor, Archimandrit von Studion*, München 1929; B. HERMANN, *Der hl. Abt Theodor, der aszetische Meister von Studion u. die Studitenmönche*, in «Zeitschr. f. Aszese u. Mystik», 5 (1930), pp. 121-47; C. PAPADOPOULOS, Ὁ ἅγιος Θεόδωρος Στουδίτης, in «EEBΣ», 15 (1939), pp. 1-37. Studi particolari: C. VAN DE VORST, *La petite catéchèse de st. Théodore Studite*, in «An. Boll.», 33 (1914), pp. 31-51; V. GRUMEL, *L'iconologie des st. Théodore Studite*, in «EO», 20 (1921), pp. 257-68; E. WERNER, *Die Krise im Verhältnis von Staat und Kirche in Byzanz: Theodor von Studion*, in «Aus der byz. Arbeit der D. Dem. Rep.», I [Berl. Byz. Arbeiten 5], Berlin 1957, pp. 113-33; A. GARZYA, *La tradizione manoscritta*

degli Epigrammi di s. Teodoro Studita, in « Boll. Badia Gr. Grottaferrata », N. S. 11 (1957), pp. 139-56; P. Speck, *Humanistenhandschriften und frühe Drucke der Epigramme des Theodoros Studites*, in « Helikon », 3 (1963), pp. 41-110; Id., *Ein Heiligenbilderzyclus im Studios-Kloster um das Jahr 800*, in « Actes du XIIe Congr. d'Études byz. », III (1964), pp. 333-44 (sugli epigrammi che descrivono icone di santi); J. Gill, *St. Theodore the Studite against the Papacy*, in « Byz. Forschungen », 1 (= Polychordia: Festschrift F. Dölger, I), Amsterdam 1966, pp. 115-23; Id., *An unpublished Letter of Theodore the Studite*, in « Or. Chr. Per. », 34 (1968), pp. 62-69; J. Leroy, *Studitisches Mönchtum. Theodoros Studites, Monastische Epigramme*, Gratz-Wien-Köln 1969. P. O' Connell, *The Letters and Catecheses of St. Theodore Studites*, in « Or. Christ. Per. », 38 (1972), pp. 256-59. Altra bibl. in Beck, *TL*, pp. 491-95.

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

GIORGIO SINCELLO - Edizione: G. Dindorf [CSHB], Bonnae 1828; Migne, PG, 10.

Studi: H. Gelzer, *Sextus Julius Africanus u. die byz. Chronographie*, II, Leipzig 1885, pp. 176-240; R. Laqueur, RE, IV², 2 (1931), cc. 1388-1410; N. B. Tomadakis, Οἱ βυζ. ἱστορικοί..., cit., Atene 1955, pp. 82-96.

TEOFANE - Edizioni: I. Classen - I. Bekker [CSHB], I-II, Bonnae 1839-41; C. de Boor, I-II, Lipsiae 1883-85 (ristampa: Hildesheim 1963). Trad. tedesca di estratti: L. Breyer, *Bilderstreit und Arabersturm in Byzanz. Das 8. Jahrhundert (717-813) aus der Weltchronik d. Theophanes* [Byz. Geschichtsschreiber 6], Graz-Wien-Köln 1957 (con introd. e commento). Sulla tradizione manoscritta: N. G. Wilson, *A manuscript of Theophanes in Oxford*, in « DOP », 26 (1972), pp. 357-60 (sul Codex Wake 5 della Biblioteca Christ. Church di Oxford non considerato da De Boor).

Studi: la migliore trattazione d'insieme: G. Ostrogorsky, RE, V² (1934), cc. 2127-32. Studi particolari: G. Ostrogorsky, *Die Chronologie des Theophanes im 7. u. 8. Jahrhundert*, in « BNJ », 7 (1928-1929), pp. 1-56; V. Grumel, *L'année du monde dans la Chronographie de Théophane*, in « EO », 33 (1934), pp. 396-408; F. Doelger, *Das Kaiserjahr der Byzantiner*, « SB. Bayer. Akad., Phil.-hist. Kl », 1949, 1; V. Beševliev, *Zwei Versionen bei Theophanes und Nikephoros dem Patriarchen*, in « Rev. ét. sud-est europ. », 9 (1971), pp. 363-67 (sulle fonti della battaglia di Anchialos del 763). Altra bibl. in Moravcsik, pp. 531-37.

GIORGIO MONACO - Edizioni: C. de Boor I-II, Lipsiae 1904; F. Halkin, *Un manuscrit grec de Genève (Extraits de la Chronique de Georges le Moine)*, in « An. Boll. », 90 (1972), p. 260 (alcuni passi di G. M. sono contenuti nel ms. 41 della Biblioteca della città di Ginevra).

Studi: sulla trad. slavo-russa miniata: D. Ajnalov, « Deuxième Congrès International des Études byzantines, Belgrade 1927 », Compte-

rendu, Belgrade 1929, pp. 127-35 (in russo); una trad. bulgaro-russa del X-XI sec. è stata pubblicata da V. M. Istrin, I-III, Pietrogrado 1920-Leningrado 1930; N. Iorga, *Médaillons d'histoire littéraire byzantine*, in « Byz », 2 (1925), pp. 258-60; N. P. Andriotes, Συντακτικὰ καὶ μορφολογικά, in «Ἑλληνικά», 12 (1952), pp. 15-25 (sul testo e sulla lingua). Altra bibl. in Moravcsik, pp. 277-80.

Sull'agiografia di questo periodo restan fondamentali gli studi di C. Loparev, *Vizantijskija Zitij Sviatuik VIII-IX Vekov*, in « Viz. Vrem. », 17 (1910), pp. 1-224; 18 (1911), pp. 1-147; 19 (1912), pp. 1-151, su cui cfr. L. Bréhier, *L'hagiographie byzantine des VIIIe et IXe siècles à Constantinople et dans les provinces*, in « Journ. des Savants », 14 (1916), pp. 358-67; Id., *Les populations rurales au IXe siècle d'après l'hagiographie*, in « Byz », 1 (1924), pp. 177-90; analisi di vite di santi: G. da Costa-Louillet, *Saints de Constantinople au VIIIe, IXe et Xe siècles*, in « Byz », 24 (1954), pp. 179-263, 452-511; 25-27 (1955-57), pp. 783-852. Sull'apporto dell'agiografia alla storia: A. Tougard, *De l'histoire profane dans les actes grecs des Bollandistes*, Paris 1874; F. Halkin, *L'hagiographie byzantine au service de l'histoire*, in « Proceedings of the XIIIth Intern. Congress of Byzantine Studies, Oxford 5-10 Sept. 1966 » (London 1967), pp. 345-54.

Testo della *Vita Stephani iunioris*: Migne, PG, 100, cc. 1069-186. Studi: oltre al Loparev, « Viz. Vrem. », 17 (1910), pp. 119-48, C. Diehl, *Une vie de saint de l'époque des empereurs iconoclastes*, in « Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres », 1915, pp. 135-50; J. Gill, *The Life of Stephen the Jounger by Stephen the Deacon, Debts and Loans*, in « Or. Christ. Per. », 6 (1940), pp. 114-39 (mette in evidenza le concordanze con la *Vita di Eutimio* di Cirillo di Scitopoli).

Della *Vita di Filareto* ed. con introd. e trad. franc. di M. H. Fourmy - M. Leroy, « Byz », 9 (1934), pp. 85-170. Sui dati che la *Vita* fornisce sulle strutture agrarie dell'VIII sec., ultim. H. Evert-Kappesowa, *Une grande propriété foncière du VIIIe siècle à Byzance*, in « Bsl », 24 (1963), pp. 32-40; J. W. Nesbitt, *The Life of St. Philaretos (702-792) and its Significance for byzantine Agriculture*, in « Greek Orth. Theol. Rev. », 14 (1969), pp. 159-80.

Vita di Niceta: AASS April. I, XXII-XXXI, 3 ed. XVIII-XXVII.

Vita di Giovanni di Gotha: AASS Junii V, 190-194, 3 ed. VII, 167-171; V. G. Vasilievskij, *Trudy*, II, Pietroburgo 1912, pp. 351-427.

Atti dei 42 Martiri di Amorium: AASS Mart. I, 887-892, 3 ed., 880-884; V. Vasilievskij - P. Nikitin, « Mémoires de l'Acad. Imp. de St.-Pétersbourg », VIII, S. VII, 2 (1905), pp. 61-78.

CAPITOLO VENTESIMO

Sul « canone »: E. Wellesz, *A History of byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961², cap. IX, pp. 198 sgg., dà la trattazione piú completa e piú recente.

ANDREA DI CRETA - Edizioni: 22 omelie in MIGNE, PG, 97, cc. 805-1304; poesie: MIGNE, PG, 97, cc. 1305-444; CHRIST-PARANIKAS, *Anth. Gr. Carm. Christ.*, 147-161 (parte del « gran canone »); A. HEISENBERG, *Ein jambisches Gedicht des Andreas v. Kreta*, in « BZ », 10 (1901), pp. 505-14; E. FOLLIERI, *Un canone inedito di s. Andrea di Creta per l'annunciazione*, in « Collectanea Vaticana » [Studi e Testi 219-20], I, Città del Vaticano 1962, pp. 337-57; R. MAISANO, *Un inno inedito di s. Andrea di Creta per la domenica delle Palme*, in « Riv. di Storia e Lett. relig. », 6 (1970), pp. 519-72 (« editio princeps » del testo con analisi metrica e traduzione italiana); M. ARCO MAGRÍ, *L'inedito « Canon de requie » di A. di C.*, in « Helikon », 9-10 (1969-70), pp. 475-513 (« editio princeps »).

Studi: S. VAILHÉ, *Saint André de Crète*, in « EO », 5 (1901-02), pp. 378-87; S. EUSTRATIADES, Ἀνδρέας ὁ Κρήτης, in « N. Σιών », 26 (1934), pp. 673-88; 27 (1935), pp. 3-10, 147-53, 209-18, 268-83, 321-42 (sulla poesia); T. NISSEN, *Diatribe und Consolatio in einer Predigt des 8. Jahrhunderts*, in « Philologus », 92 (1937), pp. 177-98 (sulla tecnica delle omelie); A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Ὁ μέγας κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, in «Ἐκκλ. Φάρος», 1910, pp. 501-13; T. XYDES, Ἀνδρέας ὁ Κρήτης ὁ πρῶτος κανονογράφος, Atene 1949; P. I. CHRESTOS, Ὁ μέγας κανὼν Ἀνδρέου τοῦ Κρήτης, Tessalonica 1952; G. SCHIRÒ, *Caratteristiche dei canoni di A. di C. Studio su alcune composizioni inedite del Melode*, in «Κρητικὰ Χρονικά», 15-16 (1961-62), II, pp. 113-139; J. HENNIG, *The « Megas Kanon » of Andrew of Crete and the « Félire » of Oengus the Culdee*, in « Medieval Studies », 25 (1963), pp. 280-293; R. GARCÍA, *Andrés de Creta: Doctor de la inmaculada conception y théologe clásico de la asunción de Maria a los cielos*, in « Studium », 10 (1970), pp. 3-52. Altra bibl. in BECK, *TL*, pp. 500-02.

COSMA DI GERUSALEMME - Edizioni: MIGNE PG, 98, cc. 460-524; CHRIST-PARANIKAS, *Anth. Gr. Carm. Christ.*, pp. 161-204; S. LAURIOTES, «Θεολογία», 9 (1931), pp. 340-49. Commentario a Gregorio Nazianzeno: A. MAI, *Spicilegium Romanum*, II, 2, Roma 1839, pp. 1-373 e MIGNE, PG, 39, cc. 340-680.

Studi: S. EUSTRATIADES, Κοσμᾶς Ἱεροσολυμίτης ὁ ποιητής, in « N. Σιών », 25 (1933), pp. 83-89, 143-58, 202-18, 257-73, 330-38, 400-16, 489-505, 530-44; T. XYDES, Κανόνες δεσποτικῶν ἑορτῶν Κοσμᾶ τοῦ Μαιουμᾶ, in «Ἀκτῖνες» 12 (1949). Altra bibl. in BECK, *TL*, pp. 515-16.

GIUSEPPE DI TESSALONICA - J. PARGOIRE, *Saint Joseph de Thessalonique*, in « EO », 9 (1906), pp. 278-82, 351-56; ID., *Oeuvres de saint Joseph de Thessalonique*, ibid., 10 (1907), pp. 207-10; S. EUSTRATIADES, Ἰωσὴφ ὁ Στουδίτης ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, in « Μακεδονικά », 2 (1941-52), pp. 25-88.

TEODORO e TEOFANE GRAPTOI - S. VAILHÉ, *St. Michel le Syncelle et les deux frères Grapti*, in « Rev. Or. Chr. », 6 (1901), pp. 313-32, 610-42. Inni di TEOFANE: J. PITRA, *Hymnographie de l'Église grecque*, Roma 1867, CXIII-CXVII, CXXXI-CXXXVII; ID., *An. sacra spicilegio Solesmensi parata* I, Paris 1876, pp. 408-10; CHRIST-PARANIKAS, *Anth.*

Gr. Carm. Christ., pp. 236-42; S. PETRIDES, « BZ », 11 (1902), pp. 363-69 (Canone su Romano).

Studi: S. EUSTRATIADES, Θεοφάνης ὁ Γραπτός, in «N. Σιών», 31 (1936), pp. 339-44, 403-16, 467-79, 525-40, 666-73; 32 (1937), pp. 401-08, 569-79; 33 (1938), pp. 317-22, 516-23, 618-29, 683-91; 34 (1939), pp. 38-47, 103-09, 155-70; T. XYDES, Ὁ ὑμνογράφος Θεοφάνης ὁ Γραπτός, in «Νέα Ἑστία», 59 (1956), pp. 155-60.

METODIO - V. LAURENT, *Methode*, DTC, 10, cc. 1597-606; B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia Antica*, IV: *Barbari e bizantini*, Roma-Napoli 1949, pp. 296-98. Altra bibl. in BECK, *TL*, pp. 496-98.

GIUSEPPE INNOGRAFO - Edizioni: oltre all'edizione romana dei menei (1888-1901), J. PITRA, *An. sacra spicilegio Solesmensi parata*, I, Paris 1876, pp. 381-99; E. MIONI, *I kontakia inediti di Giuseppe Innografo*, in « Boll. B. Grec. Grottaferrata », 2 (1948), pp. 87-98, 177-92; MIGNE, PG, 105, cc. 984-1421; CHRIST-PARANIKAS, *Anth. Gr. Carm. Christ.*, pp. 242-53; A. GONZATO, *Tre canoni inediti di G. I. tramandati da codici criptensi dell'XI e XII secolo*, in « Atti Ist. Veneto di Sc., Lett. ed Arti, Cl. di Sc. morali e lettere », 118 (1959-60), pp. 277-314; E. FOLLIERI, *Un canone di G. I. per S. Fantino il vecchio di Tauriana*, in « REB », 19 (1961), pp. 130-51.

Studi: C. VAN DE VORST, *Note sur s. Joseph l'Hymnographe*, in « An. Boll. », 38 (1930), pp. 148-54; B. PACE, *Arte e civiltà della Sicilia Antica*, IV, pp. 298-302; F. GIUNTA, *Bizantini e bizantinismo nella Sicilia Normanna*, Palermo 1974², pp. 24, 132 nn. 41-42; T. XYDES, Ἰωσὴφ ὁ ὑμνογράφος, in « Ὁ Ἐφημέριος », 1955; A. I. PHYTRAKES, Ἰωσὴφ ὁ ὑμνογράφος καὶ Ἰωσὴφ ὁ Στουδίτης καὶ τὸ ἔργον αὐτῶν, Atene 1970; E. I. TOMADAKIS, Ἰωσὴφ ὁ Ὑμνογράφος. Βίος καὶ ἔργον [« Ἀθηνᾶ ». Σειρὰ διατριβῶν καὶ μελετημάτων 11], Atene 1971, di cui è un'ampia discussione critica: D. STIERNON, *La vie et l'oeuvre de s. Joseph l'hymnographe. A propos d'une publication récente*, in « REB », 31 (1973), pp. 243-66. L'edizione dell'innografia proveniente da codici dell'Italia meridionale, annunziata al congresso di Monaco (G. SCHIRÒ - A. GONZATO, *Per un'edizione di « Analecta Hymnica e codicibus eruta Italiae inferioris »*, in « Akten XI. Intern. Byz.-Kongr. 1958 », München 1960, pp. 539-55) è ora nella massima parte realizzata, sotto la direzione di GIUSEPPE SCHIRÒ (Istituto di Studi bizantini e neoellenici di Roma): I: *Canoni di Settembre*, a c. di A. DEBIASI GONZATO, Roma 1966; III: *Canoni di Novembre*, a c. di A. KOMINIS, Roma 1972; V: *Canoni di Gennaio*, a c. di A. PROIOU, Roma 1971; VI: *Canoni di Febbraio*, a c. di E. TOMADAKIS, Roma 1974; VII: *Canoni di Marzo*, a c. di E. TOMADAKIS, Roma 1971; VIII: *Canoni di Aprile*, a c. di K. NIKAS, Roma 1970; IX: *Canoni di Maggio*, a c. di K. NIKAS, Roma 1973; X: *Canoni di Giugno*, a c. di A. ACCONCIA LONGO, Roma 1972.

CASSÍA - K. KRUMBACHER, *Kasia*, in « SB. Bayer. A., Phil.-hist. Kl. », 1897, 3, pp. 305-70; S. PETRIDES, *Cassia*, in « Rev. Or. Chr. », 7 (1902), pp. 218-44; H. J. W. TILLYARD, *A musical study in the Hymns of Casia*, in « BZ », 20 (1911), pp. 420-85; J. PSICHARI, *Cassia et la pomme d'or*,

in « Annuaire de l'École pratique des Hautes Études », 1910-11, pp. 5-54 (= *Quelques travaux de linguistique*... I, Paris 1930, pp. 951-92); S. EUSTRATIADES, Κασιανὴ ἡ μελῳδός, in « Ἐκκλ. Φάρος », 31 (1932), pp. 92-112. Da ultimo: I. ROCHOW, *Person, Werke und Nachleben der byzantinischen Dichterin Kassia*, in « Helikon », 6 (1966), pp. 704-15, che è un riassunto della tesi: *Studien zu der Person, den Werken und dem Nachleben der Dichterin Kassia* [Berliner byzant. Arbeiten 38], Berlin 1967 (con ampia bibliografia). Fortuna di c.: D. N. PANTELODEMOS, Τὸ τροπάριον τῆς Κασίας εἰς τὴν νεοελληνικὴν ποίησιν, in « Ἠπει-ρωτικὴ Ἑστία », 21 (1972), pp. 336-61.

INDICE ANALITICO

L'indice comprende, in ordine alfabetico: in carattere tondo, i nomi degli autori e dei personaggi storici; in corsivo, i titoli delle opere di autore incerto o anonimo, i codici, le pubblicazioni periodiche citate; in tondo tra virgolette, i generi e movimenti letterari, religiosi, storici e filosofici.

INDICE GENERALE